المكتبة الفلسفية

فريدريك هيجل

الأعمال الكاملة

محاضرات فلسفة الدين

الحلقة السابعة

الله والفكرة الخالدة

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد



علي مولا



الأعمال الكاملة

محاضرات فلسفة الدين

الحلقة السابعة

الله والفكرة الخالدة

تأليف

فريدريك هيجل

ترجمة وتعليق

مجاهد عبد المنعم مجاهد



الله والفكرة الخالدة

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد



القاهرة - مصر
4 شارع حجاج من فريد الأطرش- عين شمس الشرقية
ت / 4914276
www.elkalema.com
Info@elkalema.com
رقم الإيداع : 16660 / 2003
ISBN :977- 6010 - 93 - 8
Published in 2004

المحتويات



القسم الثالث

الدين المطلق
(بقيـة)



(ج)
تقسيم الموضوع



(١) إن (الفكرة العادية) الخالدة المطلقة - في وجودها الماهوي - في ذاتها ولذاتها - هي (الله) في خلوده أو أبديته قبل خلق العالم، وخارج العالم.

(٢) **خلق العالم** - إن ما هو مخلوق، هذه الآخرية، أو الوجود - الآخر ينقسم مع ذاته إلى جانبين: الطبيعة الفيزيائية و(الروح) المتناهية. وهكذا فإن ما هو مخلوق هو لهذا (آخر) وهو يوضع أولاً خارج (الله). إنه ينتمي على أي حال إلى الطبيعة الماهوية (لله) ليوفق مع (نفسه) هذا الشئ الذي هو خارجه (هو)، هذا العنصر الخاص أو الجزئي الذي يتأتىّ إلى الوجود كشئ منفصل عنه (هو)، على نحو ما أن طبيعة (الفكرة العادية) التي فصلت نفسها عن نفسها وتهاوت بعيداً عن نفسها لتسترجع نفسها من هذا النطاق إلى حقيقتها هي على نحو حق.

(٣) وهذه هي الطريقة أو سيرورة التصالح حيث أن (الروح) توحد وتحدث تناغماً داخل ذاتها مع ما تميزه مختلفاً عن ذاتها في حالة تباين ومن ثم فإن (الروح) هي (الروح القدس)، (الروح) ماثلة في (كنيستها).

وهكذا نجد أن الفروق أو التباينات التي تحدثها لا تتم بطريقة خارجية، بل الأمر بالعكس، فإن الفعل، تطور قوة الحياة (للروح المطلق) هو نفسه حياة أبدية، إنه تطور وأنه جامع هذا التطور إلى ذاته.

ولكن الأكثر تحديداً، ما هو متضمن في هذه الفكرة هو أن (الروح) الكلية، (الكلي) الذي هو (الروح) تطرح ذاتها مع خصائصها الثلاث أو التحددات الثلاثة وتطور ذاتها وتحقق ذاتها ولا يكون هذا إلا في النهاية التي نملكها في شكل متكامل مما يشكل في الوقت نفسه افتراضها المسبق وهكذا نجد أن (الروح) يجب النظر فيها في الأشكال الثلاثة أو العناصر الثلاثة التي تطرح فيها ذاتها.

والأشكال الثلاثة المشار إليها هي: (الوجود) الأبدي في ذاته ومع ذاته، شكل (الكلية)، شكل التجلي أو الظهور، أي شكل (التجّزئية)، (الوجود) من أجل آخر، شكل العودة من المظهر إلى ذاتها، (الوجدانية) المطلقة أو التفردية.

إن (الفكرة العادية) الإلهية تكشّف نفسها في هذه الأشكال الثلاثة. إن (الروح) هي التاريخ الإلهي، سيرورة التباين الذاتي، سيرورة الانفصال أو الانقطاع وسيرورة الاسترجاع، إنه تاريخ إلهي، وهذا التاريخ يجب الاعتداد به في كل من هذه الأشكال الثلاثة.

فإذا نظرنا في الأمر في العلاقة مع الوعي الذاتي فإن هذه الأشكال الثلاثة يمكن أن نحددها أكثر على النحو التالي: إن الشكل الأول هو عنصر التفكير. وفي الفكر الخالص فإن (الله) هو ما (هو) عليه (هو) في ذاته ولذاته (هو)، وهو يتكشف، لكنه لم يصل بعد إلى مرحلة التجلي أو الظهور، إنه (هو) (الله) في ماهيته الأبدية، (الله) وهو باق مع (نفسه) ومع هذا ينكشف. واستناداً إلى الشكل التالي فإنه (هو) يوجد في عنصر الفكرة الشائعة أو التصويرية، في عنصر التجزئية. والوعي هنا يتخذ موقف التحفظ بالمرجعية إلى (الآخر)، وهذا يمثل مرحلة الظهور أو التجلي. والعنصر الثالث هو عنصر الذاتية كذاتية. والذاتية هي من جهة مباشرة، وتتخذ شكل الشعور، شكل الفكرة، شكل الإحساس، لكنها من جهة أخرى أيضاً فإنها ذاتية تمثل (الفحوى)، تمثل العقل المفكر، تمثل تفكير (الروح) الحرة، التي لا تكون حرة إلا عندما تعود إلى ذاتها.

وبالنسبة للمكان أو المسافة فإن الأشكال الثلاثة ـ لما كانت تظهر كتطور وتاريخ في الأماكن المختلفة ـ إن جاز لنا أن نتحدث على هذا النحو ـ يجب أن نشرحها على النحو التالي: إن التاريخ الإلهي في شكله الأول يتخذ له مكاناً خارج العالم، خارج التناهي حيث لا يوجد مكان، وهو يمثل (الله) باعتباره (هو) في وجوده (هو) الماهوي أو في نفسه ولنفسه هو. والشكل الثاني يمثله التاريخ الإلهي في شكل حقيقي في العالم، (الله) في وجوده المتكامل المحدد. والمرحلة الثالثة يمثلها المكان المحايث الباطني،

(الجماعة الروحية) التي توجد أولاً في العالم، لكنها في الوقت نفسه ترقى بنفسها إلى السماء وهي ككنيسة لديها من قبل (الله) في ذاته هنا على الأرض، وكله نعمة وبركة، وهو فعال وحاضر في العالم [١].

ومن الممكن أيضاً أن نشخص العناصر الثلاثة ونميز بينها استناداً إلى نغمة (الزمن). في العنصر الأول فإن (الله) خارج نطاق الزمن باعتباره (الفكرة العادية) السرمدية [٢]، وهو يوجد في عنصر السرمدية طالما أن السرمد متناقض مع الزمن. وهكذا فإن الزمن في هذا الشكل الكامل والمستقبل، الزمن في ذاته ولذاته، يُكَشِّف ذاته وينقسم إلى الماضي والحاضر والمستقبل [٣].

وهكذا نجد أن التاريخ الإلهي في مرحلته الثانية كمظهر يُعد كماض، إنه موجود، له (وجود)، لكنه (وجود) بعد فحسب مجرد تماثل أو شبيه بالوجود. وهو باتخاذه شكل المظهر فإنه وجود مباشر، وهو في الوقت نفسه منفي، وهذا هو الماضي. إن التاريخ الإلهي يُعد كشئ ماض، كشئ يمثل (التاريخ) على نحو ما يُسَمَّى حقاً. والعنصر الثالث هو الحاضر، ومع هذا فإنه الحاضر المحدود، وليس الحاضر الأبدي[٤]، بل هو بالأحرى الحاضر الذي يميز نفسه عن الماضي والمستقبل، ويمثل عنصر الشعور،

(١) إن الله كله حضور في العالم ولكن ليس بالمعنى المادي لأنه ليس له كفواً أحد ومن هنا يأتي التعبير القرآني: "وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وهو الحكيم العليم" (الزخرف/ ٨٤) (المترجم).

(٢) استعمل هيجل كلمة الأبدية لكننا ترجمنا الكلمة بالسرمدية. إن الأزل هو ما لا أول له في الزمن والأبد هو ما لا آخر له في الزمن والسرمد هو ما لا أول له ولا آخر له في الزمن و(الله) جل شأنه خارج نطاق الزمن (المترجم).

(٣) هناك بُعد رابع للزمن وهو ما يسميه الفيلسوف المعاصر بول تيليش الآن الأبدي. ففي لحظة الصلاة مثلاً أكون في الحضرة الإلهية فينمحي الزمن وأكون في الآن لكنه آن أبدي أو آن سرمدي خارج نطاق الزمن (المترجم).

(٤) نسجل هنا أسبقية هيجل في طرح مصطلح الآن الأبدي قبل بول تيليش (المترجم).

عنصر الذاتية المباشرة للوجود الروحي الذي هو الآن. وعلى أي حال فإن الحاضر يجب أن يمثل أيضاً العنصر الثالث، إن الكنيسة ترقى بنفسها إلى (السماء) أيضاً، ومن ثم فإن هذا (الحاضر) هو حاضر يرقى بنفسه بالمثل وهو يتصالح على نحوٍ ماهوي، ويكون حاضراً بفضل النفي للمباشرية فيصبح شكلاً متكاملاً ككلية، يصبح كمالاً أو تكاملاً هو - على أي حال - لا يوجد بعد، وهو لهذا يجب تصوره على أنه المستقبل. إنه (الآن) الخاص بالحاضر الذي مرحلته الكاملة قدامه، لكن هذه المرحلة تتميز عن (الآن) الجزئي الذي لا يزال مباشرية، والذي يجري التفكير فيه على أنه المستقبل.

فإذا تحدثنا بصفة عامة فإن علينا ننظر في (الفكرة العامة) على أنها كشف ذاتي إلهي، وهذا الكشف يجب تناوله بالمعنى نفسه الذي تدل عليه المقولات الثلاث التي نوهنا بها في التو.

وحسب المقولة الأولى من هذه المقولات الثلاث فإن (الله) يوجد في شكل خالص بالنسبة للروح المتناهية كفكر وحسب. وهذا هو الوعي النظري الذي توجد فيه الذات المفكرة في حالة سكينة مطلقة، وهذا الوعي ليس مطروحاً بعد في هذه العلاقة، ليس مطروحاً بعد في شكل سيرورة، بل يوجد في السكينة القابعة المطلقة للروح المفكرة. و(الله) هنا بالنسبة لها هو (يجري التفكير فيه)، يوجد للفكر، ومن ثم تستقر (الروح) في المحصلة البسيطة من أنه (هو) يحمل (نفسه) إلى تناغم مع (نفسه) من خلال ما هو خلافه (هو) - وهذا - على أي حال - لا يوجد هنا إلا في شكل اصطباغ مثالي خالص، ولم يصل بعد إلى شكل التخارجية - وهو في وحدة مباشرة مع (نفسه). وهذه هي أولى هذه العلاقات، وهي لا توجد إلا للذات المفكرة المنشغلة بالمحتوى الخالص وحسب. وهذه هي (مملكة الآب).

والخاصية الثانية هي (مملكة الإبن) حيث يوجد (الله) - على نحو عام - للفكرة أو الفكر التصويري في عنصر الصور الذهنية أو الغرض عن طريق الأفكار. وهذه هي لحظة الانفصال أو التجزئية بصفة عامة. فإذا نظرنا إلى المسألة من وجهة النظر الثانية هذه فإن ما هو يعرض

في المرحلة الأولى (الآخر) بالنسبة (لله) أو الموضوع دون أن يتحدد على أي حال على أنه كذلك يتلقى الآن طابع أو تحدد (آخر). إن (الله) منظوراً إليه من وجهة النظر الأولى على أنه (الإبن) ليس متميزاً عن (الآب)، ولكن ما جرى التعبير عنه (هو) جرى التعبير عنه وحسب في إطار الشعور[٥]. وعلى أي حال ففيما يتعلق بالعنصر الثاني فإن (الإبن) يتشخصن على أنه (الآخر) أو الموضوع وهكذا ننتقل من الاصطباغ المثالي (للتفكير) إلى نطاقِ التفكيرِ العادي أو الفكرة. وحسب التشخصن الأول فإن (الله) يوجد (ابناً) واحداً فإنه هنا يوجد (الطبيعة)[٦]. (الآخر) هنا هو (الطبيعة)، ومن هنا يتلقى عنصر الاختلاف أو التباين تبريره. إن ما يجري تباينه هو (الطبيعة)، العالم بصفة عامة و(الروح) المرتبطة بها، (الروح) الطبيعية. وهكذا فإن العنصر الذي سبق أن أسميناه (الذات) يتأتى، وهو نفسه بشكل المحتوى. إن الإنسان هنا منخرط في المحتوى. ولما كان الإنسان هنا مرتبطاً (بالطبيعة) وهو نفسه كائن طبيعي فإنه ليست له هذه الصفة إلا داخل مجال الدين، وبالتالي علينا أن ننظر هنا إلى (الطبيعة) و(الإنسان) من وجهة نظر الدين. إن (الابن)[٧] جاء إلى العالم وهذا هو بداية الإيمان. وعندما نتحدث عن مجئ (الإبن) إلى العالم فإننا نكون قد استخدمنا من قبل لغة الإيمان. إن (الله) لا يمكن أن يوجد حقاً بالنسبة للروح المتناهية على هذا النحو، ففي حقيقة أن (الله) يوجد من أجلها متضمن على نحو مباشر أن الروح المتناهية لا تتمسك بتناهيها كشئ له (وجود)، بل هي أنها تنتصب في علاقة معينة بالنسبة (للروح) وتكون متصالحة مع (الله). وهي في طابعها كروح متناهية يجري عرضها كما لو كانت في حالة تمرد وانفصال بالنسبة (لله) وهذا متناقض مع ما يشكل

(٥) من المهم أن نلاحظ أن هيجل يعرض هذه الثلاثية على أنها تصور (بشري) (لله) من خلال الشعور. (المترجم).

(٦) علينا أن نأخذ بحذر العبارات هنا فإن هيجل يدرك أن الله منزه (المترجم).

(٧) هو يقصد السيد المسيح عيسى بن مريم الذي هو (عبد) الله (المترجم).

موضوعها ومحتواها، وفي هذا التناقض تكمن ضرورة إلغائها ورفعها إلى شكل أرقى. وضرورة هذا تشكل نقطة الانطلاق، والخطوة التالية مسبقاً هي أن (الله) يوجد (للروح)، وأن المحتوى الإلهي يعرض ذاته بشكل تصويري (للروح). وعلى أي حال فإن (الروح) هنا توجد في الوقت نفسه في شكل تجريبي ومتناهٍ، ومن ثم فإن وجود (الله) يتبدى (للروح) بطريقة تجريبية. وعلى أي حال، لما كان (الإلهي) يصبح نُصْب العين ويوجد (للروح) في تاريخ هذا النوع، فإن التاريخ لا يعود له طابع التاريخ الخارجي، إنه يصبح التاريخ الإلهي، يصبح تاريخ تجلي (الله نفسه). وهذا هو ما يُشَكِّل التحول إلى (مملكة الروح) حيث نجد الوعي بأن (الإنسان) متصالح ضمنياً مع (الله) وأن هذا التصالح يوجد (للإنسان). وسيرورة التصالح ذاتها محتواه في العبادة.

ويجب أن نلاحظ أكثر أننا لا نرسم - كما فعلنا في السابق - تفرقة بين (الفحوى) و(الشكل) و(العبادة) وسوف يصبح واضحاً ونحن نتقدم في تناول الموضوع أن العبادة تندرج مباشرة في كل موضع. والملاحظات العامة التالية يمكن طرحها هنا بصدد هذه النقطة. إن العنصر الذي علينا أن نتناوله هو (الروح) و(الروح) هي ما يقوم بتجلية ذاته، إنه ما هو يوجد ماهوياً لنفسه، أو يكون له وجود فعلي، وأنه مع تصوره على هذا النحو فإنه لا يوجد منعزلاً، بل هو دائماً ما يتملك طابع شئ ينكشف، شئ يوجد (لآخر)، يوجد للآخر (الخاص به) أي ذلك الجانب من (الوجود) الذي تعرضه الروح المتناهية. وعلى هذا فإن العبادة هي علاقة الروح المتناهي (بالروح) المطلق، ولهذا السبب نجد أن هذه الفكرة عن العبادة ماثلة في كل من هذه العناصر.

وفي هذا الصدد يجب تحديد تفرقة بين (الفكرة العادية) وهي توجد في العناصر المختلفة (للفحوى) و(الفكرة العادية) كما تتبدى في شكل تصور عادي. إن الدين كلي، وليس وحسب قاصراً على الفكر الذي يتميز بالثقافة والالتقاط العقلاني، ليس قاصراً وحسب على الوعي الفلسفي، بل إن حقيقة (الفكرة العادية) عن (الله) تتجلى أيضاً بالنسبة للوعي العادي الذي يعرض

الأشياء على نحو تصوري من خلال الأفكار، ويتميز بتلك الخصائص الضرورية التي لا تنفصل عن الأفكار العادية والشائعة عن الأشياء.

(١)
الله في فكرته الخالدة
في ذاته ولذاته

وعلى هذا فإن (الله) منظوراً إليه في عنصر الفكر، هو - إن جاز لنا القول - خارج أو قبل خلق العالم. وطالما أنه هكذا هو (في ذاته) فإنه (هو) يمثل (الفكرة العادية) الخالدة التي لم تنطرح بعد في حقيقتها، بل هي ذاتها حتى الآن مجرد (الفكرة العادية) التجريدية.

وهكذا فإن (الله) في (فكرته العادية) الخالدة يوجد في العنصر التجريدي للفكر، وليس في الاستيعاب الشامل للفحوى. إنها هي (الفكرة العادية) المحْض التي سبق لنا أن تعرفنا عليها. إنها هي عنصر التفكير، إنها (الفكرة العادية) في حضورها الخالد، كما توجد بالنسبة للتفكير الحر والذي طابعه الأساسي هو النور الصافي، إنه الهوية الذاتية، إنه العنصر الذي لم يتأثر بعد بحضور (وجود) غير ذاته.

وداخل هذا المجال أو العنصر فإن: (١) التحدد ضروري، طالما أن التفكير عامة مختلف عن التفكير الذي يستوعب أو يلتقط سيرورة (الروح) إن (الفكرة العادية) الخالدة في وجودها الماهوي في ذاتها ولذاتها ماثلة في الفكر، ماثلة في (الفكرة العادية) في حقيقتها المطلقة. ومن ثم فإن للدين محتوى، والمحتوى هو موضوع، إن الدين هو دين الناس، وإن (الإنسان) بجانب صفاته الأخرى وعي مفكر، ومن ثم فإن (الفكرة العادية) يجب أن توجد بالنسبة لوعي مُفكَرٍ. ولكن ليس هذا هو كل ما يُشَكِّل (الإنسان)، وذلك أنه في مجال الفكْر فإنه يجد أولاً طبيعته الحقة، وبالنسبة للفكر وحده يمكن لموضوع كلي أن يوجد، بالنسبة للفكر وحده يمكن لماهية الموضوع أن تظهر ذاتها، ولما كان (الله) في الدين هو الموضوع، فإنه (هو) من الناحية الماهوية موضوع للفكر. إنه موضوع طالما أن (الروح) هي الوعي، و(هو) يوجد للفكر لأن (الله) هو الموضوع.

و(الله) بالنسبة للوعي الحسي أو التأملي لا يمكن أن يوجد باعتباره (الله) أي في ماهيته الخالدة والمطلقة. إن تجليه (هو) (لنفسه هو) هو شئ مختلف عن هذا وهو مطروح للوعي الحسي. وإذا كان (الله) ماثلاً وحسب في الشعور إذن فإن الناس لن يكونوا أسمى من الحيوانات. ومن الحق أنه (هو) لا يوجد للشعور أيضاً، بل يوجد وحسب في دين الظهور أو التجلي. كما أنه لا يوجد للوعي من النوع العقلاني. إن التأمل هو يقيناً تفكير أيضاً، لكن له في الوقت نفسه طابعاً عَرَضياً، وبسبب هذا فإن محتواه يجري اختياره كيفما اتفق وهو محدود. و(الله) مؤكد أنه ليس محتوى من هذا النوع. أنه يوجد هكذا من الناحية الماهوية بالنسبة للفكر. إنه يوجد ماهوياً للفكر. ومن الضروري أن نطرح المسألة على هذا النحو عندما ننطلق مما هو ذاتي، ننطلق من (الإنسان). ولكن هذا هو الحقيقة الخالصة التي نصل إليها - أيضاً - عندما ننطلق من (الله). إن (الروح) توجد للروح التي توجد من أجلها، ولكن وحسب طالما أنها تكشف وتُجَلِّي نفسها، وهذه هي (الفكرة العادية) الخالدة، إنها (الروح) المفكرة، (الروح) في عنصر حريتها. وفي هذا النطاق فإن (الله) هو الكاشف الذاتي، وذلك لأنه (هو) (روح)، ولكنه (هو) ليس ماثلاً بعد كتجلٍ خارجي. وإن (الله) يوجد للروح فإن هذا - هكذا - هو مبدأ ماهوي.

إن (الروح) هي ما تفكر. وفي داخل هذا الفكر الخالص فإن العلاقة هي من نوع مباشر، ولا يوجد أي اختلاف بين العنصرين حتى يمكن التفرقة بينهما. لا شئ يدخل بينهما. إن الفكر هو وحدة خالصة مع ذاته، ومنه فإن كل ما هو غامض وحالك يكون قد اختفى. وهذا النوع من التفكير يمكن أيضاً أن يسمى حدساً خالصاً، باعتباره هو الشكل البسيط لفاعلية التفكير، ومن ثمَّ لا يوجد شئ بين الذات والموضوع، حيث أن الذات والموضوع لم يوجدا حقاً بعد. وهذا النوع من التفكير ليس له حد، إنه فاعلية كلية، وإن محتواه ليس سوى (الكلي) ذاته، إنه نبض خالص داخل ذاته.

(٢) وعلى أي حال فإن الأمر ينتقل إلى مرحلة أبعد هي مرحلة هذا الانسلاخ المطلق. كيف تأتى إلى أن يظهر إلى حيز الوجود؟ إن التفكير

هو (غير محدود). وعنصر الاختلاف أو التباين في أشد أشكاله المباشرة قائم في أن الجانبين اللذين رأيناهما هما النوعان من الأحوال حيث يظهر المبدأ، وهما يظهران اختلافهما أو تباينهما في نقاط الانطلاق المتباينة. وأحد الجوانب وهو الفكر الذاتي هو حركة الفكر طالما أنه ينطلق من (الوجود) الفردي المباشر، وفي هذه الأثناء - وهو في هذا الوضع - يرتفع إلى ما هو (كلي) و(لا متناه) كما هو الحال مع الدليل الأول على وجود (الله). وطالما أنه وصل إلى مرحلة (الكلي) فإن التفكير يكون غير محدود، وغايته هي الفكر الخالص اللامتناهي حتى أن كل ضبابية للمتناهي تكون قد اختفت، وهي هنا تفكر في (الله)، وكل أثر للانفصال يكون قد تلاشى، ومن ثم فإن الدين باعتباره التفكير في (الله) يبدأ. والجانب الثاني هو ذلك الذي نقطة انطلاقه هي (الكلي)، إنه نتيجة الحركة الأولى، الفكر، (الفحوى) وعلى أي حال فإن الكلي بدوره هو حركة باطنية، وأن طبيعته هي مباينة نفسه داخل ذاته ومن ثم يحتفظ داخل ذاته بعنصر الاختلاف أو التباين، ولكنه يفعل هذا مع هذا على نحو ألا يقلق الكلية التي هي أيضاً موجودة هنا. وهنا نجد الكلية هي شئ فيه هذا العنصر من الاختلاف أو التباين داخل ذاته، ويكون في تناغم معه. وهذا يُمَثّل المحتوى التجريدي للفكر، وهذا الفكر التجريدي هو النتيجة المترتبة مما قد اتخذ له وضعاً.

وهكذا نجد أن الجانبين متعارضان أو متضادان بالتبادل. إن (التفكير) الذاتي، تفكير الروح المتناهية هو (سيرورة) أيضاً، إنه توسط باطني، لكن هذه السيرورة تضطرد خارجه، أو من ورائه. وعندما يرتفع التفكير الذاتي إلى مصاف شئ أسمى فإنه هنا - وهنا وحسب - يبدأ الدين، ومن ثم فإن ما لدينا في الدين هو التفكير التجريدي الساكن. وما هو عيني - من جهة أخرى - يوجد في (الموضوع)، فإن هذا هو نوع الفكر الذي ينطلق من (الكلي) الذي يباين ذاته، ومن ثم يكون في تناغم مع ذاته. وهذا العنصر العيني الذي هو موضوع التفكير يتناول التفكير بمعنى عام. إن نوع التفكير هو تفكير تجريدي، ومن ثم فإنه متناه، لأن التجريدي هو متناه، والعيني هو الحقيقة، هو الموضوع اللامتناهي.

(٣) إن (الله) (روح)، وهو في شأنه [٨] التجريدي يجري تصوره من أنه (الروح) الكلية، وهذا يمثل الحقيقة المطلقة، وإن الدين هو الدين الحق الذي يمتلك هذا المحتوى.

إن (الروح) هي السيرورة التي سبق لنا أن نوهنا بها، إنها الحركة، إنها الحياة، وطبيعتها هي أن تباين ذاتها، وطبيعتها هي أن تعطي لذاتها طابعاً محدداً، لتحدد ذاتها، والشكل الأول للتباين قائم في هذا: إن (الروح) تظهر على أنها (الفكرة العادية) الكلية ذاتها. إن (الكلي) يحتوي (الفكرة العادية) الكلية، لكنه (يحتويها) وحسب، إنه (الفكرة العادية) بالقوة أو الإمكانية وحسب.

وفي فعل الحكم أو الانفصال فإن (الأول) [٩] الذي يطرح مقابل (الكلي)، مقابل (الجزئي)، هو (الله) باعتباره مبايناً يُبَيِّن (هو) فكرته (العامة) الكلية في ذاته ولذاته. وهكذا نجد أن هاتين الخاصيتين تعنيان الشئ نفسه بالمرجعية لكل منهما - أي أن هناك هوية بينهما، وأنهما واحد، وأن هذا التباين لا تجري الإطاحة به وحسب ضمنياً وأن كل ما هنالك أننا وحسب على وعي بهذا، غير أن حقيقة وجودها على أنهما الشئ نفسه تتضح في الطرح الفعلي وأن هذه التباينات تجري الإطاحة بها طالما أن هذا التباين لا يعني سوى أن التباين يجري إظهاره في الواقع على أنه ليس تبايناً، وعل هذا فإن (الواحد) هو في تناغم مع ذاته في (الآخر).

ولما كان الأمر على هذا النحو فإن هذا هو المقصود وحسب به (الروح) أو (الحب) الخالد، إذا ما استخدمنا مصطلحات الشعور. إن (الروح القدس) هو الحب الخالد. وعندما نقول إن الله محبة، فإننا نعبر عن فكرة عظيمة

---

(٨) الكلمة بالإنجليزية تعني (الطابع) لكننا فضلنا الترجمة هكذا نظراً لأن الله (كل يوم هو في شأن) (المترجم).

(٩) من الناحية المنطقية يقول هيجل إن (الله) بالنسبة للجزئي هو (آخر) لكن لأن الله هو الأول والآخر فضلنا الترجمة على هذا النحو تمشياً مع السياق الديني لا المنطقي (المترجم).

وحقيقية للغاية، ولكن سيكون الأمر أمراً غير معقول إذا ما قصرنا الأمر على تناوله بطريقة بسيطة كتشخصن (لله) بدون تحليل معنى الحب.

ذلك أن الحب يتضمن تمييزاً بين اثنين، ومع هذا فإن هذين الاثنين - كأمر واقع - لا يتمايزان الواحد عن الآخر. إن الحب، هذا المعنى باعتباره خارج نفسي، هو الشعور أو الوعي بهذه الهوية، إن وعيي الذاتي ليس في نفسي، بل في آخر، غير أن هذا (الآخر) هو الذي فيه وحده أجد إشباعي أو رضائي وأكون معه في سلام مع نفسي - وأنا لا أوجد إلا طالما أنني في سلام مع نفسي، وذلك أنه إذا لم يكن لدي هذا السلام الداخلي فإنني سأكون التناقض الذي يقسم نفسه اثنين - فإن هذا (الآخر) بمجرد أنه خارجي لا يكون له وعي ذاتي إلا فيَّ أنا. وهكذا نجد الاثنين ماثلين ببساطة من خلال هذا الوعي بوجودهما خارج نفسيهما وبهويتهما، وهذا الإدراك الحسي، هذا الشعور، هذه المعرفة بالوحدة، هي الحب.

إن (الله) محبة، أي أنه يمثل التباين السابق الإشارة إليه، وإن إلغاء هذا التباين، أي إنّ نوع تلاعب هذا يفعل للتفرقة والذي لا يجب أخذه بجدية والذي هو مطروح لهذا كشئ ملغي أي كشئ خالد هو (الفكرة العادية) البسيطة.

وعلى هذا فإن هذه (الفكرة العادية) الخالدة تجد تعبيراً عنها في الديانة المسيحية تحت اسم الثالوث المقدس وهذا هو (الله نفسه)، (الله) الخالد.

إن (الله) هنا لا يوجد إلا بالنسبة للإنسان الذي يفكر، الذي يحتفظ بداخله بسكينة عقله الخاص. والقدماء سموا هذا الحماس، إنه تأمل نظري خالص، الاسترخاءة العظيمة للفكر، ولكن ذروة نشاطه الخاص يتجلى في التقاط (الفكرة العادية) الخالصة (لله) ويصبح واعياً بهذه (الفكرة العادية). وسر العقيدة المتعلقة بطبيعة (الله) ينكشف للإنسان، إنهم يؤمنون بهذا، ولقد سبق لهم أن شهدوا بالحقيقة القصوى، وإن كانوا لم يستوعبوها إلا في شكل فكرة شعبية أو تصويرية، دون أن يكونوا واعين بالطبيعة الضرورية لهذه الحقيقة، ودون التقاطها في كليتها أو استيعابها. إن الحقيقة هي تكشيف

ماهية (الروح) في ذاتها ولذاتها [١٠]. إن الإنسان نفسه هو (روح)، ومن ثم فإن الحقيقة توجد من أجله. وعلى أي حال حتى يمكننا أن نشرع في البحث نقول إن الحقيقة التي تتأتى له لا تمتلك بعد بالنسبة له شكل الحرية، إنها بالنسبة له مجرد شئ مُعطىً ويتم تلقيه، وعلى أي حال إنه لا يستطيع أن يتلقاه إلا لأنه (روح). هذه الحقيقة، هذه (الفكرة العادية) تسمى عقيدة الثالوث. إن (الله) روح، إنه فاعلية الفكر الخالص [١١]، إنه الفاعلية التي هي ليست خارج ذاتها، والتي هي داخل مجال وجودها. ولقد كان أرسطو أساساً هو الذي تصور (الإله) [١٢] في إطار التحدد التجريدي للفاعلية. إن الفاعلية الخالصة هي المعرفة (كما في حقبة النزعة المدرسية في العصور الوسطى)، ولكن لكي تظهر بالفعل كفاعلية عليها أن تنطرح في لحظاتها أو مراحلها. إن المعرفة تتضمن وجود (آخر) أو وجود موضوع تجري معرفته بوعي، ولما كانت المعرفة هي التي تعرفه فإنها تعد منتسبة إليه. وهذا يفسر كيف أن (الله) الذي يمثل الوجود في ذاته ولذاته يخلق على نحو أبدي المباين له وهذا هو الفعل المطلق للحكم أو التباين. وما يباينه عن نفسه (هو) لا يتخذ شكل شئ آخر غير (نفسه)، ولكن - والأمر بالعكس - إن ما يتباين ليس إلا ما تباين عنه [١٣]. إن (الله) (روح)، وما من حُلْكَة ما من تلوين أو خليط ينفذ في النور الخالص. والعلاقة بين (الآب) و(الإبن)[١٤] يجري التعبير عنها في إطار الحياة العضوية، وهي تستخدم بمعنى شعبي أو تصويري. وهذه العلاقة الطبيعية ليست إلا أمراً تصويرياً، وبالتالي

---

(١٠) مع الاعتبار بأن الروح هي من أمر ربي (المترجم).

(١١) إن الله فعَّال لما يريد (المترجم).

(١٢) ترجمنا الكلمة الإله لا الله نظراً لأن اليونانيين في حقبة أرسطو لم تكن لديهم ديانة سماوية (المترجم).

(١٣) إن الخلق كله تباين عن الله العلي القدير ولكن الخلق نفسه فيه التجلي الشاهد على عظمة الخالق ومن هنا فإن الخلق شاهد على الخالق العظيم ومن هنا يسبحون له ويسجدون له وكل علم صلاته وتسبيحه (المترجم).

(١٤) أي العلاقة بين الخالق والمخلوق (المترجم).

لا تتطابق بالكلية مع الحقيقة التي يتم السعي للتعبير عنها. إننا نقول إن (الله) يبدع على نحو أبدي وأنه يباين نفسه عن خلقه ومن ثم فإننا نشرع في القول عن (الله) إنه (هو) يفعل هذا وأنه بما يخلقه فإنه بكل بساطة يكون مع (نفسه هو) وأنه لم يخرج عن (ذاته هو)، وهذا هو شكل الحب، ولكن في الوقت نفسه علينا أن نعرف أن (الله) (نفسه) هو مجرد هذا الفعل الكلي. إن (الله) هو الأول، وهو يفعل هذا الشئ المحدد، ولكنه بالمثل هو (الآخِر) وحسب، إنه الكلية وهو باعتباره الكلية فإنه (الله) هو (الروح). والتفكير في (الله) ببساطة باعتباره (الآب) ليس هو بعد (الحق[١٥]. (وهكذا في الديانة اليهودية يجري تصوره "هو" بدون "الإبن") [١٦] بل الأمر بالعكس، إنه الأول والآخر، إنه (هو) افتراضه (هو). إنه يشكل (نفسه)، يشكل افتراضه (هو) - وهذا بكل بساطة شكل آخر للتعبير عن حقيقة التباين - إنه (السيرورة) الأبدية [١٧]. وحقيقة أن هذا هو الحقيقة، بل والحقيقة المطلقة، يبدو بالأحرى في شكل شئ معطى أو يجري التصديق به تسليماً. وكون هذا شيئاً ينبغي أن يكون معروفاً بشكل واع على أنه الحقيقة الكلية والمطلقة، الحقيقة في ذاتها ولذاتها، هو - مهما يكن الأمر - مجرد عمل الفلسفة، وهو المحتوى الكلي للفلسفة. ففي الفلسفة تجري مشاهدة كيف أن كل ما يشكل (الطبيعة) و(الروح) يندفع قُدماً في شكل جدلي إلى هذه النقطة المحورية باعتبارها حقيقتها المطلقة. ولسنا معنيين هنا بالبرهنة على أن العقيدة، هذا السر الصامت، هي الحقيقة الخالدة. وهذا ما يحدث - كما قيل - في كل الفلسفة.

وعن طريق إعطاء تفسير أكثر تحديداً لهذه الخصائص يمكننا أن ندعو إلى مزيد من التنبه من النقاط التالية:

(أ) عندما يكون القصد هو التعبير عن أن (الله) موجود، فإن الصفات

---

(١٥) سيقول هيجل بعد قليل مباشرة إن (الله) هو الأول والآخر (المترجم).

(١٦) أي بدون الخلق فالله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد (المترجم).

(١٧) أي أنه فعَّال لما يريد (المترجم).

هي أول ما نفكر فيه. وهذه الصفات هي (الله)، إنه يتحدد بالصفات أو المحمولات، وهذا يشكل حالة من التعبير عن الحقيقة التي هي خاصية التفكير العادي خاصية الفهم. إن المحمولات أو الصفات هي خواص محددة، تخصيصات، مثل الخيرية، القوة العظيمة أو السلطان إلى آخره.

ومن المؤكد أن المحمولات لا تمثل المباشرية الطبيعية، لكن لها أفضلية عن طريق التأمل وبهذه الطريقة فإن المحتوى المحدد الذي تمثله قد أصبح ثابتاً جامداً في ذاته، تماماً شأنه في هذا شأن المحتوى الطبيعي الذي به جرى تمثيل (الإله) في ديانة (الطبيعة). إن الأشياء الطبيعية مثل الشمس والبحر إلخ (كائنة)، إنها توجد، لكن تحديدات التأمل هي في هوية ذاتية شأنها في هذا شأن المباشرية الطبيعية.

وما فيه قصور حقاً في هذه الطريقة لتعريف (الله) عن طريق المحمولات أو الصفات هو أن هذه المحمولات أو الصفات هي تشخصنات جزئية، وأنها تنضاف إلى الذات التي هي من الناحية الماهوية بدون تباين، وهذا يفسر أيضاً كيف أنه يتأتى لنا عدد لا متناه من المحمولات أو الصفات. ولما كانت هناك تحديدات جزئية، ولما كانت هذه التجزّؤات جرت رؤيتها بمقتضى تحدديتها، وأصبحت موضوع التفكير، فإنها تتعارض أو تتناقض مع بعضها وإن هذه التناقضات - بالتالي - لا تتناغم (١٨).

ونحن نتبين هذا أكثر عندما نأخذ هذه المحمولات أو الصفات على أنها تعبير عن علاقة (الله) بالعالم، وعندما يجري التفكير في العالم على أنه شئ مختلف عن (الله). فلما كانت موجودات العالم تجزؤات فإنها لا تعبر بدقة عن طبيعته (هو)، وهذا يفسر أن هناك طريقة أخرى للنظر فيها على أنها تعبر عن علاقات معينة بين (الله) والعالم، مثل علم الله المحيط، العالم بكل شئ، مثل الحكمة اللامتناهية (لله) في العالم.

---

(١٨) جدير بالذكر أن القرآن حسم ما يبدو أنه صفات لله العلي القدير فقال إنها (أسماء) الله الحسنى (المترجم).

إنها لا تحتوي علاقة (الله) الحقة (بنفسه)، بل العلاقة (بآخر)، بالعالم تحديداً، ومن ثم فهي محدودة، ومن ثم يحدث أن تتناقض. إن لدينا شعوراً بأن (الله) ليس مطروحاً على هذا النحو على أنه حي عندما تُعَدُّ الملامح الجزئية العديدة الواحدة تلو الأخرى. كما أن التناقض الذي تحتويه لا يتناغم حقاً باستبعاد تحدديتها عندما يطالب (الفهم) بتناولها وحسب على أنها (محسوسات). إن التناغم الحق أو حل التناقض قائم في (الفكرة العادية) التي هي التعريف الذاتي (لله) بالنسبة لفعل مباينته (هو) عن (نفسه)، ولكنه في الوقت نفسه هو الإلغاء الأبدي للتباين.

فإذا تركنا عنصر التباين قائماً، فسوف يكون هناك تناقض، وإذا كان هذا التباين أبدياً، إذن سوف يظهر التناهي. وكلاهما مستقلان بمرجعية كل منهما للآخر، وهما في علاقة الواحد بالآخر بالمثل. وليس من طبيعة (الفكرة العادية) أن تسمح للتباين أن يظل، بل بالعكس، بل إن طبيعة (الفكرة العادية) هي بالضبط حل أو إلغاء التباين. إن (الله) ينطرح في عنصر التباين لكنه يلغيه بالمثل [١٩].

وعلى هذا عندما نلحق المحمولات أو الصفات (بالله) على نحو يجعلها جزئية، فإن اهتمامنا الأول ينصب على إيجاد تناسق أو تناغم لهذا التناقض. وهذا فعل خارجي، فعل تأملنا، وبالتالي، لما كان خارجياً ويحدث (فينا) وأنه ليس محتوى (الفكرة العادية الإلهية) فإنه يترتب أن التناقضات لا يمكن التوفيق بينها. إن (الفكرة العادية) في طبيعتها الخالصة وفي طبيعتها الصافية، قائمة في الحقيقة نفسها التي تذهب إلى أنها تطرح هذا التباين وتلغيه على نحو مطلق وهذا يمثل الطبيعة الحية (للفكرة العادية) ذاتها.

(ب) في الأدلة الميتافيزيقية على وجود (الله) نستطيع أن نتبين أننا ونحن ننتقل من (الفحوى) إلى (الوجود) فإن (الفحوى) لا يجري التفكير

---

(١٩) للتوضيح: إن الخلق هو خلق الله والخلق غير الله، ولأن الخلق فعالية لله فإن الخلق شاهد على خالقه. إن الخلق مباين له وفي الوقت نفسه هو شاهد على أنه هو كخلق هو من خلق الله (المترجم).

فيها على أنها مجرد (فحوى) بل على أنها (موجودة) أيضاً، على أن لها حقيقة واقعية وفي ارتباط بالنقطة التي نحن نتناولها لأن تتبعث ضرورة طرح الانتقال من (الفحوى) إلى (الوجود).

إن (الفحوى) الإلهية هي (الفحوى) الخالصة، (الفحوى) بدون أي حد مهما يكن. إن (الفكرة العادية) تتضمن أن (الفحوى) تحدد ذاتها، وبالتالي تطرح نفسها كشئ مختلف عن ذاتها. وهذه لحظة أو مرحلة (الفكرة العادية) الإلهية ذاتها، وتماماً لما كانت الروح المفكرة، المتأملة لها هذا المحتوى أمامها، فإنه تنشأ ضرورة هذا التحول، هذه الحركة المضطردة إلى الأمام.

إن العنصر المنطقي لهذا التحول محتوى فيما يُسمى الأدلة أو البراهين. وفي (الفحوى) ذاتها، ومع (الفحوى) كنقطة انطلاق، وفي الواقع عن طريق (الفحوى) يجب أن يتم التحول إلى الموضوعية، التحول إلى (الوجود)، وهذا هو عنصر التفكير. وما يتبدى في شكل ضرورة ذاتية هو المحتوى، هو اللحظة (الواحدة) (للفكرة العادية) الإلهية ذاتها.

وعندما نقول: إن (الله) قد خلق عالما، فإننا نضمن هذا أنه كان هناك تحول من (الفحوى) إلى الموضوعية، وكل ما هنالك أن العالم هنا يتشخصن ماهوياً على أنه (الآخر) بالنسبة (لله) وعلى أنه نفي أو سلب (لله)، خارج (الله)، بدون (الله)، أي بإلحاد. وطالما أن العالم يتحدد على أنه هذا (الآخر) فإن التباين لا يعرض نفسه لنا على أنه في (الفحوى) ذاتها أو أنه في (الفحوى) أي في (الوجود)، فإن الموضوعية يجب أن تتبدى على أنها في (الفحوى)، يجب أن تتبدى على أنها توجد في شكل فعالية، وبالتالي على أنها تحدد (الفحوى) ذاتها [٢٠].

وهكذا يتبدى في الوقت نفسه أن هذا من الناحية الضمنية هو المحتوى

(٢٠) بطبيعة الحال أن العالم مباين لله وهيجل يركز على أننا لا يجب أن ننسى أن العالم رغم أنه مباين لله إلا أنه من خلق الله (المترجم).

نفسه وأن ضرورة التحول تجري رؤيتها في شكل برهان على وجود الله كما سبق أن أشرنا. وفي (الفكرة العادية) المطلقة، في عنصر التفكير، فإن (الله) هو هذا (الكلي) العيني الخالص، أي إنه (هو) يجري التفكير فيه على أنه يطرح (نفسه) على أنه (آخر)، ولكن على نحو أن هذا (الآخر) له خصائص مباشرة وعلى نحو واضح مثل (الله نفسه)، وأن التباين على أنه مجرد مثالي تجري الإطاحة به وأنه لا يرقى إلى شكل الخارجية، وهذا يعني بالضبط أن ما قد طُرح على أنه تباين يجري إظهاره على أنه يوجد في (الفحوى) وهو متضمن فيها.

ومن خاصية المجال المنطقي حيث يظهر هذا ذاته أن طبيعة كل تصور محدد أو كل فحوى محددة أن يجري إلغاؤه أو إلغاؤها وأن تكون هذه الطبيعة هي تناقضها الخاص، ومن ثم تظهر كتبايناتها، وأن تطرح نفسها على هذا النحو. وهكذا نجد أن (الفحوى) نفسها لا تزال متأثرة بهذا العنصر من أحادية الجانب والمتناهي، وهذا هو شئ ذاتي، وأن خصائص (الفحوى)، تبايناتها مطروحة على أنها مثالية وحسب، ولا تظهر بالفعل في شكل محدد كتباينات. وعلى هذا النحو تكون (الفحوى) التي تعطي لنفسها شكلاً موضوعياً.

وعندما نقول (الله) فإننا لا نتحدث عنه (هو) إلا على نحو تجريدي، أو عندما نقول (الله) هو (الآب)، (الكلي) فإننا نتحدث عنه في إطار مجرد الوجود المتناهي. وإن لا تناهيه قائم في هذا: إنه (هو) يطيح بشكل الكلية التجريدية، يطيح بالمباشرية، وبهذه الطريقة ينطرح التباين، وإن طبيعته (هو) الخالصة هي إلغاء هذا التباين. ويترتب على هذا إذن أنه وحده هو الحقيقة الحقة، الحق، اللاتناهي.

هذه (الفكرة العادية) هي (الفكرة العادية) التأملية أو الفلسفية، أي العنصر العقلاني، ولما كان قد جرى التوصل إليها من خلال التفكير فإنها هي فعل التفكير الواقع على ما هو عقلاني. والفكر الذي ليس تأملاً، الفكر الذي هو نتاج (الفهم) هو الفكر الذي لا يتجاوز التباين كتباين، ولا يتجاوز المتناهي واللامتناهي. وكلاهما لهما الإطلاقية المنسوبة لهما، ومع هذا

يجري التفكير فيهما كما لو كانا في علاقة الواحد بالآخر، وإلى مدى بعيد يشكلان وحدة، وبالتالي كما لو كان فيهما عنصر التناقض.

(ج) إن (الفكرة العادية) التأملية تنتصب في تعارض مع العنصر الحسي في الفكر وفي تعارض أيضاً مع (الفهم). وبالتالي هي سر، إلْغَاز بالنسبة للحواس وطريقتها في النظر إلى الأشياء وإلى (الفهم) أيضاً. إنهما هكذا بالنسبة لما هو عقلاني. إن طبيعة (الله) هي في الحقيقة ليست سراً بالمعنى الحسي للمصطلح، وخاصة بالنسبة للديانة المسيحية، ففيها أن (الله) قد أوصل المعرفة الخاصة به (هو)، إنه (هو) قد أظهر ماهيته (هو)، لقد أبان عن نفسه (هو)، ولكنه سر بالنسبة للإدراك الحسي، بالنسبة للفكرة أو التفكير العادي، بالنسبة للحواس وطريقتها في النظر إلى الأشياء وبالنسبة (للفهم).

فإذا تحدثنا بصفة عامة فإننا نقول إن الخاصية الأساسية لما هو حسي هو الخارجية، هو فكرة الأشياء باعتبارها في الخارج الواحد بالنسبة للآخر. وفي المكان نجد أن التباينات متجاورة، وفي الزمان نجدها متتالية. إن (المكان) و(الزمان) يمثلان الخارجية التي فيها يوجدان. وهكذا نجد أن خاصية الحالة المتعلقة بالأشياء هي التي تتعلق بالحواس وأن التباينات يجب أن تعرضها على أنها الخارج الواحدة بالنسبة للأخرى.

وهكذا فإن المعرفة الحسية قائمة على فكرة أن التباينات لها وجود مستقل وتظل خارجية الواحدة بالنسبة للأخرى.

وهكذا بالنسبة للحواس فإن ما هو في (الفكرة العادية) هو سر، ففي نطاق (الفكرة العادية) فإن الطريقة التي يتم بها النظر إلى الأشياء، والعلاقات المنسوبة للأشياء، والمقولات المستخدمة، هي مختلفة تماماً عما لدينا في نطاق الاحساس. و(الفكرة العادية) هي بالضبط فعل التمييز أو الاصطباغ بصبغة التباين والتي في الوقت نفسه لا تعطي أي تباين ولا تتمسك بهذا التباين على نحو دائم. إن (الله) شاهد على نفسه فيما هو متباين، وعندما يكون (هو) في (الآخر) الخاص به فإنه لا يتحد إلا مع (نفسه) إنه موجود

ولكن ليس مع أي آخر سوى نفسه، إنه في وحدة لصيقة مع (نفسه)، إنه شاهد (نفسه) في (الآخر) الخاص به [٢١].

وفيما يتعلق بالحواس لدينا شئ عكس هذا تماماً. في المعرفة الحسية يكون شئ هنا وشئ آخر هناك، وكل منهما يسعى إلى شئ مستقل، إنه لا يسعى إلى أن يكون شيئاً يكون هو ماهيته لأنه يجد ذاته في (آخر). وفي نطاق المعرفة الحسية هناك شيئان لا يمكن لشيئين أن يكونا في أحدهما وفي الآخر في الوقت نفسه، إنهما طارْدان لبعضهما بالتبادل.

وفي (الفكرة العادية) تنطرح التباينات، لا كطاردة لبعضها بل على أنها موجودة وحسية في هذا التضمين المتبادل للواحد مع الآخر. وهذا هو التجاوز للإحساس الحق، ليس التجاوز للإحساس العادي الذي بعد شيئاً من أعلى، فهذا الإحساس العادي بالمثل ينتمي إلى نطاق ما هو حسي، حيث الأشياء خارج بعضها البعض وغير غائبة الواحدة بالأخرى. وطالما أن (الله) هو (الروح) فإن الخارجية تجري الإطاحة بها ويجري استيعابها، ولهذا فإن هذا سر بالنسبة للإحساس.

هذه الفكرة هي بالمثل شئ مجاوز لالتقاط (الفهم) للأشياء، ومن ثم فهي بالنسبة له سر، فمن طبيعة (الفهم) الخالصة أن يتمسك دون تغيير بالفكرة التي تذهب إلى أن مقولات التفكير هي استثنائية ومختلفة تماماً، وأنها تظل دون تغير مستقلة في علاقتها بعضها ببعض. إن (الإيجابي) ليس مثل (السلبي) على غرار مثال العلة ـ المعلول.

ولكن بقدر ما يتعلق (بالفحوى) فإن من الحق بالمثل أن هذه التباينات

(٢١) لنتذكر أن الحلاج الصوفي المتهم بالاتحاد ينفي هذا الاتحاد بقوله:

بيني وبينكَ إنّيٌّ يزاحمني

فارفعْ بإنّيِّكَ إنّيِّ من البيْنِ

وهيجل ينفي محايثة الله مكانياً في الآخر لكن الآخر هو شهادة على وجود الخالق فالله شاهد على نفسه في خلقه (المترجم).

تلغي نفسها. فلأنها بالضبط تباينات فإنها تظل متناهية، ومن طبيعة (الفهم) أن يتمسك بالمتناهي وحتى عندما يتناول (اللامتناهي) نفسه يحرز (اللامتناهي) في جانب والمتناهي في الجانب الآخر.

والحقيقة الحقة هي أن المتناهي، واللامتناهي الذي ينطرح مقابل المتناهي، ليس لهما وجود حقيقي، بل هما نفساهما مجرد حالة عابرة. وهذا سر بالنسبة للطريقة الحسية في تصور الأشياء و(للفهم)، وهما يناضلان ضد عنصر العقلانية في (الفكرة العادية). وأولئك الذين يعارضون عقيدة (التثليث) هم أناس لا يسترشدون إلا بحواسهم وبالفهم.

و(الفهم) عاجز بالمثل عن التقاط معنى أي شئ آخر مهما يكن، أو يصل إلى حقيقة أي شئ. والحياة الحيوانية هي أيضاً توجد (كفكرة عادية)، كوحدة المحتوى، أو تصور النفس والشكل الجسماني. فكل من هذين هو بالنسبة (للفهم) يوجد لذاته، وبالقطع هما متباينان، لكنهما بالمثل من طبيعتهما إلغاء هذا التباين. والحياة هي ببساطة هذه السيرورة الدائمة. إن ما له حياة يوجد، له دوافع واحتياجات وبالتالي له داخل ذاته تباين، وهو يصدر داخله. وهكذا يظهر أنه تناقض، ويتخذ (الفهم) هذه التباينات على أنها تتضمن أن التناقض لا يستطيع أن يلغي نفسه، عندما يدخلان في علاقة الواحد بالآخر لا يوجد شئ بل مجرد التناقض الذي لا يمكن إلغاؤه.

إن التناقض قائم، إنه لا يستطيع أن يكف عن الوجود إذا كانت عناصر التباين يجري تناولها على أنها العناصر الدائمة للتباين نظراً لأنها وحسب هي حقيقة هذا التناقض هو الذي يجري الإصرار عليه. إن ما له حياة له احتياجات مؤكدة، ومن ثم يتضمن تناقضاً، لكن إشباع هذه الاحتياجات هو محو التناقض.

وفي حالة الدافع، في وجود أي احتياج، فإنني أتمايز عن نفسي، وهذا داخل نفسي. لكن الحياة لا تعني سوى إيجاد تناغم للتناقض وإشباع الاحتياج والحصول على السلام، وذلك على أي حال على نحو أن التناقض يبرز من جديد. وما لدينا هو تبادل مع التباين أو التناقض، وإزالة التناقض.

وإن الاثنين مختلفان بالنسبة للزمن، فعنصر التتابع ماثل في ارتباط بهما، وهما على هذا الصعيد متناهيان. وهنا - أيضاً - نجد الفهم الذي يأخذ بأن دافع وإشباع الدافع بهما يفشل في التقاط الحقيقة التي تذهب إلى أنه في فعل التأكيد عينه، في الشعور الخالص بالنفس، نجد وارداً في الوقت نفسه سلب الشعور بالنفس، نجد الحد، نجد القصور، ومع هذا فإنني ولديّ الشعور بالنفس في النموّ إنجاز عنصر القصور هذا.

وهذه هي الفكرة المحددة المعتادة (للسّر). والسر يوصف أيضاً بأنه عدم الاستيعاب، ولكنه بالضبط (الفحوى) ذاتها، العنصر التأملي في الفكر، الذي يوصف بأنه لا يمكن استيعابه، حقيقة أن ما هو عقلي يتقرر في إطار الفكر. وبفضل الفكر وحده فإن عنصر التباين يتطور على نحو محدد.

إن التفكير في الدافع هو مجرد تحليل لماهية الدافع، التأكيد والسلب المتضمنان فيه، الشعور بالنفس، إشباع الدافع وراء الدافع. والتفكير هو مجرد تبين عنصر التباين الموجود فيه. وعن هذا يشتط (الفهم) ويقول: هذا تناقض، وهو يظل عند هذه النقطة ويستحوذ عليه التناقض في مواجهة التجربة، وهذا يُعَلِّم أن الحياة نفسها لا تعني إلا محو التناقض.

وهكذا، عندما يجري تحليل الدافع فإن التناقض يتأتى إلى حيز الوجود ويتعرض للنور، وحينئذ يمكن القول: إن الدافع هو شئ يستعصي على الاستيعاب. وبالمثل فإن طبيعة (الله) هي شئ يستعصي على الاستيعاب. وهذا الذي يستعصي على الاستيعاب ليس إلا حقاً (الفحوى) ذاتها التي تتضمن قوة التباين، و(الفهم) لا يتجاوز واقعة وجود التباين.

ولهذا يقال: هذا لا يمكن استيعابه، لأن مبدأ (الفهم) هو الهوية الذاتية التجريدية وليس الهوية العينية، وبمقتضى هذه الاختلافات توجد في شئ هو واحد. وبالنسبة (للفهم) فإن (الله) واحد، (ماهية) (الماهيات). وهذه الهوية الخاوية بدون تباين هي العرض المزيف (لله) كما يطرحه الفهم واللاهوت الحديث. إن (الله) (روح)، إنه الذي يعطي نفسه شأناً موضوعياً ويعرف ذاته في ذلك. وهذه هي الهوية العينية، ومن ثم فإن (الفكرة العادية)

هي أيضاً لحظة ماهوية. ومن جهة أخرى، حسب فكرة الهوية التجريدية فإن (الواحد) و(الآخر) يوجدان باستقلال، كل منهما لذاته وهما في الوقت نفسه مرتبطان الواحد بالآخر، ومن ثم نتلقى تناقضاً.

إذن هذا هو ما يسمى ما لا يُسْتَوْعَب. وإن إلغاء أو انحلال التناقض هو (الفحوى)، و(الفهم) لا يتوصل إلى مدى إلغاء التناقض، لأنه يبدأ بافتراض وجوده، والجانبان بالنسبة له - وهما يشكلان التناقض - هما ويظلان في حالة استقلال متبادل.

وأحد الأسباب التي تدفع إلى القول بأن (الفكرة العادية) (الإلهية) هي مما لا يمكن استيعابه هي أنه لما كان الدين، لما كانت الحقيقة توجد بالنسبة للناس جميعاً، فإن محتوى (الفكرة العادية) يتبدى في شكل حسي، أو في شكل شئ يمكن التقاطه عن طريق (الفهم). ونحن نكرر أن المحتوى يبدو في صورة حسية، ومن هنا نجد تعبيري (الآب) و(الابن) يصفان علاقة توجد في مجال الحياة، إنه تصور مستمد مما نراه في الحياة الحسية [٢٢].

وفي الدين نجد أن الحقيقة تنكشف بمقتضى المحتوى، لكنها شئ مختلف حتى تظهر في شكل (الفحوى) في الفكر، أو باعتبارها (فحوى) في شكل تأملي. ومهما يكن التعبير جميلاً عن تلك الأشكال الساذجة مثل الابن وغيره للإيمان عندما يتناولها (الفهم) ويطبق مقولاته عليها، فإنها في التو منحرفة وعندما تكون في أحوالها فإنها لا تكف عن الإشارة إلى التناقضات الواردة فيها. و(الفحوى) تكون لها القوة والحق أن تفعل هذا من التباين والتأمل في هذه الأمور التي توجد في هذه الأشكال غير أن (الروح) أو (الله) وحده هو (نفسه) الذي يلغي هذه التناقضات. إنه لا يقتضي منتظراً (الفهم) لكي يمحو تلك الخصائص التي تحتوي التناقض. إن من طبيعة

---

(٢٢) إن هيجل يكشف أوراقه الفلسفية وحسه الديني العميق بروعة، فهو لا يأخذ هذه الكلمات بمعناها المباشر بل على أنها تصور حسي كمحاولة للفهم العميق على أن الله لم يلد ولم يولد وليس له كفواً أحد وأن العالم هو في علاقة بخالقه يسبح له ويسجد له وقد علم صلاته وتسبيحه (المترجم).

(الروح) الخالصة أن تمحو هذه الخصائص، كما أنه يقتضي على (الروح) أيضاً من الناحية الماهوية أن تطرح هذه الخصائص، وتحدث تباينات داخلها، وتحدث هذا الانفصال أو الانسلاخ.

مرة أخرى، عندما نقول إن فكرة (الله) في كليته (هو) الخالدة تتضمن أنه (هو) يباين (نفسه) ويحدد (نفسه) يطرح شيئاً هو (آخره) أو موضوعه (هو) وفي الوقت نفسه يلغي التباين، ليس خارج (نفسه) في التباين، ولا تكون (روحاً) فقط إلا من خلال ما يحققه (هو) وحينئذ يكون لدينا مثال آخر على كيفية تناول (الفهم) للمسألة. إنه يرفع هذا الفكر، ويحضر مقولات التناهي الخاصة به حتى تتحمّل عليه، ويعد: واحد، اثنين، ثلاثة، ويدخل فيها مقولة العدد. وعلى أي حال هنا ليس لدينا شئ نفعله مع العدد، إن العدّ هو شئ يتضمن غياباً كاملاً للفكر، وإذا أدرجنا هذه المقولة هنا فإننا نطرح عنصر عدم القدرة على الاستيعاب.

ومن الممكن في ممارسة (العقل) أن نستخدم كل مقولات (الفهم) التي تتضمن علاقة. وعلى أي حال فإن العقل لا يستخدمها وحسب، إنه يدمرها هنا أيضاً. ومن الحق أن هذا يصعب على (الفهم) لأنه يتخيل: لأنه قد جرى استخدامها تكون قد اكتسبت نوعاً ما من (حق) الوجود. وعلى أي حال يساء استخدامها نظراً - لأن الأمر هنا - يجري استخدامها في علاقة مع التعبير، فإن الثلاثة هي واحد. وبالتالي من السهل الإشارة إلى أن هناك تناقضات في مثل هذه الأفكار، هناك تباينات تصبح أضداداً، و(الفهم) العقيم يزهو بتجميعها. وفي كل ما هو عيني، في كل ما له حياة، فإن هذا التناقض وارد، كما سبق أن بيَّنَّا. و(الفهم) الميت هو وحده الذي في هوية مع ذاته. ومن جهة أخرى نتبين في (الفكرة العادية) التناقض ملغياً بالمثل، وهذا الإلغاء أو إحداث التناغم هو وحده يشكل وحدة روحية.

وإن تعديد لحظات (الفكرة العادية) في وحدات ثلاث يظهر أنه شئ أصيل وطبيعي تماماً، ولا يقتضي تفسيراً. وفقط حسب طبيعة العدد الذي يرد هنا في المسألة فإن كل خاصية تنال شكلاً مُحدَّاً، ومطلوب منا أن نتصور ثلاث وحدات على أنها - وحسب - وحدة واحدة، وهو مطلب يصعب للغاية أن

نمارسه، وهو - باعتباره شيئاً قيل - هو مطلب لا عقلاني تماماً.

والفهم (وحده) هو المسكون دائماً بهذه الفكرة عن الاستقلال المطلق للوحدة أو (الواحد)، هذه الفكرة عن الانفصال والانقطاع. والأمر بالعكس، إذا اعتبرنا المسألة من وجهة نظر المنطق فإننا نتبين أن (الواحد) له حركة (جدلية) باطنية وليس مستقلاً حقاً. ومن الضروري وحسب أن نفكر في المادة التي هي (الواحد) الحق أو الوحدة الحقة التي تطرح مقاومة ولكنها خاضعة لقانون الجاذبية، أي أنها تحدث علّة ألا تكون واحدة، بل بالأحرى إنها تطيح بحالة استقلالها، ومن ثم تُقِرُّ بأن هذا هو إلغاء. وفي الحقيقة لما كانت المادة هي مادة وحسب وأنها تواصل بأن تكون خارجية بأشد درجات الخارجية، فإنها تظل في حالة مجرد شئ ينبغي أن يكون. والمادة على هذا النحو هي الأفقر، أكثر حالات الوجود خارجية وخواء من الروح، لكنها هي الجاذبية، أو إلغاء الواحدية التي تشكل الخاصية الأساسية للمادة.

إن فكرة واحدة أو فكرة (واحد) هي - إذا ما شرعنا في القول - شئ تجريدي بتمامه، وهذه الوحدات تنال أكثر معنى أعمق عندما يجري التعبير عنها في إطار (الروح) حيث أنها تنطبع فإنها أشد خاص. والشخصية هي شئ قائم على نحو ماهوي على الحرية، إنها الحرية في شكلها الأول والأكثر باطنية، ولكن أيضاً في أشد الأشكال تجريداً على أنها الحرية التي تعلن حضورها في الذات بقولها: إنني شخص، إنني أوجد لنفسي. وهذه هي العزلة الخالصة والبسيطة، وهي حالة استبقاء خالصة.

لهذا عندما تتحدد هذه التباينات على هذا النحو، ويجري تناول كل منها على أنه وحدة، أو في الحقيقة على أنه شخص، بفضل الشكل اللامتناهي الذي بمقتضاه كل لحظة تعد ذاتاً فإن صعوبة إشباع مطلب (الفكرة العادية) من أن هذه التباينات يجب أن تعد تباينات ليست متباينة، بل هي شئ واحد خالص، وأن هذا التباين يجب أن يُلْغى، يبدو أنه لا يزال مما لا يمكن تجاوزه بعد.

إن الاثنين لا يمكن أن يكونا واحداً، كل شئ له وجود متمركز الذاتية

مستقل باقٍ صارم. والمنطق يظهر أن مقولة الوحدة هي مقولة فقيرة، وحدة تجريدية تماماً. ولكن عندما نتناول الشخصية فإن التناقض يبدو أنه قد جرى دفعه بعيداً بحيث يستعصي على أنه حلّ، بالإضافة إلى هذا فإن الحل متضمن في حقيقة أنه لا يوجد سوى شخص واحد، وهذه الشخصية الثلاثية التكشف، هذه الشخصية المطروحة بالتالي على أنها مجرد لحظة متلاشية، تعبر عن حقيقة هي أن النقيض هو واحد مطلق، ولا يجب تناوله على أنه نقيض مُتَدَنٍّ، وأنه وحسب عندما يصل إلى هذه النقطة فإنه يلغي ذاته. بالاختصار فإن طبيعة أو طابع ما نعنيه بالشخص أو الذات هو إلغاء عزلته، إلغاء انفصاله.

والأخلاقيات، أو الحب لا يعني سوى الكف عن التجزئية أو الكف عن الشخصية الجزئية وامتداده إلى الكلية، ومن ثم أيضاً يكون الأمر بالنسبة للأسرة والصداقة، فهناك لديكم هوية الواحد مع الآخر. وطالما أنني أتصرف بحق تجاه آخر فإنني أعد نفسي في هوية مع نفسي. وفي الصداقة والحب أكف عن شخصيتي التجريدية وبهذه الطريقة أستردها ثانية كشخصية عينية.

وهذا الاكتساب المُسْتَرِدّ للشخصية عن طريق فعل الاستيعاب، عن طريق التشرب في الآخر هو الذي يشكل الطبيعة الحقة للشخصية. ومثل هذه الأشكال (للفهم) تبرهن مباشرة في التجربة على أنها الأشكال التي تلغي ذاتها.

وفي الحب، في الصداقة، نجد أن الشخص أو الفرد هو الذي يستمسك بنفسه، وعن طريق الحب ينال الذاتية التي هي شخصيته. فإذا كان هنا، في ارتباط بالدين نجد أن فكرة الشخصية هي الاستمساك بطريقة تجريدية، إذن فإنه يكون لدينا ثلاثة (أرباب)، والشكل اللامتناهي، السالبية المطلقة يجري نسيانها، إذن يكون لدينا الشر، لأن الشخصية التي لا تفضي بذاتها إلى (الفكرة العادية) المطلقة هي الشر. وفي الوحدة الإلهية نجد أن الشخصية هي المقدر لها أن تُلْغى، وفي المظهر فحسب تتمايز سالبية الشخصية عن ذلك الذي به تجري الإطاحة بها.

و(الثالوث) قد تقلص إلى علاقة خاصة (بالآب) و(الابن) و(الروح). وهذه علاقة صبيانية، هي شكل طبيعي طفولي. و(الفهم) ليست له أي مقولة، ليست له علاقة بها في إطار الملاءمة للتعبير عن الحقيقة يستطيع أن يستوعب هذا. وفي الوقت نفسه يجب أن يكون مفهوماً أن الأمر مجرد شكل تصويري، وأن (الروح) لا تدخل بالفعل في علاقة من هذا النوع. والحب سيظل هو التعبير الأكثر ملاءمة، لكن (الروح) هي الأمر الحقيقي بالفعل.

إن (الإله) التجريدي، (الآب) هو (الكلي)، الخصوصية الخالدة المحيطة على نحو شامل والكلية. لقد وصلنا إلى مرحلة (الروح، وهنا فإن (الكلي) يشمل كل شئ فيه، وإن (الآخر)، (الابن)، هو الخصوصية اللامتناهية، إنه التجلي، والشئ الثالث ألا وهو (الروح) هو الفردية كفردية. وعلى أي حال فإن (الكلي) باعتباره كلية هو (الروح) ذاتها، والثلاثة جميعاً هي (الروح). وفي الثالث فإن (الله) هو (الروح) هكذا نقول ولكنه (هو) مفترض فيه أن يكون هذا بالمثل، والثالث هو أيضاً الأول. وهذه حقيقة يجب أخذها على أنها ذات طابع ماهوي. وعلى سبيل المثال عندما نقول إن (الله) بمقتضى تصوره هو أو فحواه هو بالإمكانية (القوة) المباشرة التي تباين ذاتها وتعود إلى ذاتها، فإن هذا يتضمن أنه (هو) هذا وحسب على أنه السالبية التي ترتبط مباشرة بذاتها كتأمل مطلق في النفس، وهذا بالضبط هو خاصية (الروح). وعلى هذا إذا رغبنا في أن نتحدث عن (الله) كما هو ماثل في تحدده (هو) الأول بمقتضى (فحواه) (هو)، وإذا رغبنا في أن ننطلق من هذا إلى تحديدات أخرى فإننا نكون قد تحدثنا من قبل عن الثالث، (إن الأخير هو الأول). ولكي نتجنب هذا، وإذا بدأنا بطريقة تجريدية فإننا عندما نتحدث عن الأول وحسب بمقتضى تحدده أو عندما نقول الفحوى ترغمنا على أن نفعل هذا، إذن فإن الأول هو (الكلي)، وهو تلك الفاعلية .. تلك الإبداعية هي من قبل مبدأ متميز عن (الكلي) التجريدي، والذي يبدو هكذا ويستطيع أن يبدو كمبدأ ثان، كشئ يُجَلِّي ذاته، يجعل ذاته تتخارج على غرار أن الأول يوجد على أنه هو هاوية (الوجود). ويتضح هذا من خلال طبيعة (الفحوى) ذاتها. ويتضح

هذا أيما وضوح في ارتباط مع كل غاية ومع كل تجلٍ للحياة. إن الحياة تحافظ على ذاتها، وإن المحافظة أو الاستبقاء تعني الانتقال إلى التباين، الانتقال إلى النضال مع التجزئية، وهذا يعني أن شيئاً ما يجد ذاته متميزاً عن الطبيعة غير العضوية. والحياة - هكذا - ليست إلا نتاجاً حسبما حملت نفسها إلى الوجود، إنها نتاج هو بدوره ينتج، وما يُنْتج هو ذاته شئ حي، أي أنه من افتراضه هو المسبق، إنه يمر بسيرورته، ولا يتبدى شئ جديد في هذا، إن ما يُنْتَج كان موجوداً هناك من قبل منذ البداية. والأمر نفسه يصدق على الحب والحب التبادلي. فطالما يوجد الحب فإنه هو البداية، وكل عمل هو مجرد تأكيد له والذي به يتم نتاجه وتعْزيزه في التو. لكن ما يتم نتاجه موجود من قبل، إنه تأكيد لحضور الحب، فلا شئ يبرز منه سوى ما كان موجوداً من قبل. وبالطريقة نفسها نجد أن (الروح) تفترض ذاتها، إنها هي ما يشرع في البداية.

والتباين الذي من خلاله تسير (الحياة الإلهية) ليس من النوع الأبدي، بل يجب أن يتحدد كتباين باطني على نحو ما أن (الأول) أو (الآب) يجب تصوره على أنه هو (الآخر). والسيرورة ليست سوى لعب الحفاظ الذاتي أو التأكيد الذاتي. وهذه الخاصية لها أهميتها في هذا المضمار حتى أنها تشكل المعيار الذي به يجري تقدير قيمة العديد من التصورات العامة عن (الله) وبها فإن ما بها من قصور يمكن تفنيده ونقده، وبفضل وجود ذلك العنصر القاصر وحده يجري على هذه الخاصية في الغالب تجاهلها أو إساءة فهمها.

وإننا إنما نتناول (الفكرة العادية) في كليتها، كما توجد في الفكر الخالص، وكما تتحدد من خلال الفكر الخالص. وهذه (الفكرة العادية) كلها حق، هي الحقيقة الوحيدة، وبالتالي فإن كل جزئية مما يجب النظر إليها على أنها صادقة يجب تصورها بمقتضى (شكل) هذه (الفكرة العادية).

والطبيعة والروح المتناهية هما من عند (الله) ومن ثم فلهما معقولية. وحقيقة أنهما من خلق (الله) تتضمن أن لهما حقيقة في نفسيهما، هي حقيقة إلهية بصفة عامة، أي خاصية هذه (الفكرة العادية) من منظور عام.

و(شكل) هذه (الفكرة العادية)، لا يوجد في (الله) إلا (كروح)، وإذا كانت (الفكرة العادية الإلهية) توجد في تلك الأشكال التي تنتمي إلى التناهي، فإنها في تلك الحالة مطروحة في طبيعتها الحقة والكلية، في ذاتها ولذاتها، وفي (الروح) وحدها إنما تنطرح. وهي توجد في هذه الأشكال المتناهية بطريقة متناهية، لكن العالم هو شئ هو من خلْق (الله)، ومن ثم فإن (الفكرة العادية الإلهية) تشكل أساسه إذا ما نظرنا إليه من ناحية عامة. ومعرفة الحقيقة بالنسبة لأي شئ لا تعني سوى معرفتها وتحديدها بمقتضى شكل هذه (الفكرة العادية).

وفي الديانات القديمة وخاصة ديانة الهند لدينا أفكار تتفق مع فكرة (التثليث) على أنها التحديد الحق. وهذه الفكرة الثلاثية جرى التوصل إليها بوعي بالفعل، وهذه الفكرة تذهب إلى أن (الواحد) لا يستطيع أن يواصل الوجود باعتباره (واحداً) وليس له الشكل الحق الذي ينبغي أن يملكه وأن (الواحد) لا يمثل الحقيقة إلا على نحو ما تظهر في شكل حركة، في شكل تباين بصفة عامة، وعلى أنه في علاقة مع شئ آخر. إن (الثلاثية) هي شكل فج بأقصى ما يمكن حيث يظهر هذا التحدد.

وعلى أي حال، فإن الثالث ليس هو (الروح)، ليس هو التصالح الحق، بل هو الصدور والتآكل، التغير في الحقيقة، وهي مقولة هي وحدة هذه التباينات، ولكنه يمثل وحدة من نوع ثانوي للغاية.

وليس الأمر في (المظهر) أو التجلي المباشر، ولكن وحسب عندما تستقر (الروح) في الكنيسة، عندما تكون (روحاً) مؤمنة مباشرة، وترقى بنفسها إلى مصاف الفكر، وهنا تصل (الفكرة العادية) إلى مرتبة الكمال. ونحن شغوفون بتناول أعمال أو جيشان (الفكرة العادية)، وتعلم كيف نميز ما هو كامن في أساس التجليات العجيبة التي تحدث. إن تعريف (الله) على أنه (الثلاثة في واحد) هو تعريف جرى الكف عن استخدامه تماماً على نحو ما يرد في الفلسفة ولم يعد اللاهوت يعتنقه على نحو جاد. وفي الواقع، هناك محاولة في بعض الدوائر تمت للتقليل من شأن الديانة (المسيحية) بالتمسك بأنّ هذا التعريف الذي تستخدمه هو من قبل أقدم من (المسيحية)،

وأنها قد تحصلت عليه من جهة ما أو أخرى. وحتى يمكننا أن نشرع نقول إن مثل هذه العبارة التاريخية لا تقرر بالنسبة لهذه المسألة أي شئ مهما يكن بالنسبة للحقيقة الباطنية. زيادة على ذلك يجب أن يكون مفهوماً أيضاً أن أولئك القوم والأفراد في العصور الأسبق لم يكونوا هم أنفسهم واعين بالحقيقة الكامنة في الفكرة، ولم يتصوروا أنها تحتوي الوعي المطلق بالحقيقة، إنهم اعتبروها على أنها مجرد خاصية وسط خصائص أخرى وأنها مختلفة عن بقية الخصائص. ولكن هناك نقطة ذات أهمية قصوى هي أن تحدد ما إذا كانت مثل هذه الخاصية هي الخاصية الأولى والمطلقة والتي تضم كل الخصائص الأخرى، أم أنها مجرد خاصية تظهر بين خصائص أخرى وعلى سبيل المثال كما في حالة البراهما أو (الجوهر الأعلى للكون) والذي هو (واحد) ولكنه في الوقت نفسه هو موضوع عبادة. وهذا الشكل من المؤكد ألا تكون له أدنى فرصة للظهور في (ديانة الجمال) وفي ديانة (النفع الخارجي). ففي التكثر أو التعدد والتجزؤ اللذين يميزان هذين الدينين لا توجد إمكانية للالتقاء بعنصر المعيار الذي يحدد ذاته ويعود إلى ذاته. زيادة على ذلك فإن هاتين الديانتين لا تخلوان من آثار هذه الوحدة. وأرسطو وهو يتحدث عن الأعداد عند الفيثاغوريين وعما هو ثلاثي يقول: إننا نعتقد أننا لا ندعو الآلهة حقاً إلا عندما ندعوها ثلاث مرات. وبين الفيثاغوريين وعند أفلاطون نتأتّى للأساس التجريدي (للفكرة العادية) لكن الخصائص لا تتجاوز بأي حال من الأحوال هذه الحالة من التجريد الممثلة في واحد، اثنين، ثلاثة، وإن كانت عند أفلاطون تكتسب شكلاً أكثر عينية بالأحرى، حيث يصف طبيعة (الواحد) و(الآخر)، وذلك الذي هو متباين في ذاته، (الاثنان)، والثالث الذي هو وحدتهما.

والتفكير هنا ليس من النوع الخيالي الذي لدينا في الديانات الهندية، بل هو بالأحرى مجرد تجريد. إن لدينا مقولات فعلية للتفكير وهي أفضل من الأعداد، أفضل من مقولة العدد، ولكنها سواء كلها مقولات تجريدية للتفكير.

وعلى أي حال أساساً حوالي عصر ميلاد (المسيح) وإبان عدة قرون

بعد ذلك نحن تأتّينْا إلى عرض فلسفي لهذه الحقيقة بشكل تصويري وأساسه الفكرة الشعبية التي جرى التعبير عنها في (التثليث). وهي توجد من جهة في الإنسان الفلسفية الخالصة والبسيطة مثل ما عند فيلون الذي درس بحرص الفلسفة الفيثاغورية والأفلاطونية، ثم في الكتاب المتأخرين في مدرسة الاسكندرية ولكن على نحو أكثر خصوصية في مزيج من الديانة المسيحية مع الأفكار الفلسفة من النوع المشار إليه، وهذا المزيج من الاثنين والذي يتشكل في معيار الهرطقات المختلفة وخاصة في هرطقة العرفان. فإذا تحدثنا بصفة عامة فإننا نرى هذه المحاولات لالتقاط (الفكرة العادية) عن (الثلاثة في واحد)، وهي واقع يمثل التفكير (الغربي) الذي ينزلق في عالم عقلاني من خلال تأثير المثالية (الشرقية). وتأكدوا أن هذه ليست إلا المحاولات الأولى الناجمة فيما كان مجرد تصورات تافهة وحافلة بالشطح الخيالي. زيادة على ذلك نستطيع أن نرى فيها على الأقل نضال (الروح) للتوصل إلى الحقيقة، وهذا يستحق الامتنان.

ويكاد يكون هناك عدد لا يُحصى من أشكال تقرير الحقيقة ممّا يمكن ملاحظته هنا، أولاً، (الآب)، وهو مصطلح يعبر عن شئ هو هاوية أو أعماق الوجود، أي شئ - في الواقع - لا يزال خاوياً، ولا يمكن التقاطه بالفكر، ولكنه يستعصي على الاستيعاب ويجاوز قدرة أي تصور للتعبير عنه.

وما هو خاو، غير محدد، هو بلا شك ما لا يمكن استيعابه، إنه نفي أو سلب (الفحوى)، ومن طبيعة فحواه أن يكون هذا النفي أو السلب لأنه مجرد تجريد أحادي الجانب ويشكل ما هو مجرد لحظة من لحظات (الفحوى). و(الواحد) لذاته ليس هو (الفحوى) بعد، ليس هو (الحق).

فإذا كان (الأول) يتحدد على أنه مجرد (الكلي)، وإذا كانت التعريفات أو التحديدات تشير ببساطة إلى (الكلي)، إلى (الوجود العام)، إذن فإننا ننال بالتأكيد ما لا يمكن استيعابه، لأنه بلا محتوى، وإن أي شئ يجري استيعابه هو عيني، ولا يمكن استيعابه إلا طالما أنه يتحدد على أنه لحظة من اللحظات. وفي هذا يكمن القصور، ألا وهو أن (الأول) لا يجري تصوره على أنه الوجود بحكم طبيعته الكلية الخالصة.

وهناك فكرة أخرى من النوع نفسه يجري التعبير عنها عندما يقال إن (الأول) هو الهاوية، هو الأعماق، هو (الخالد) أو (الأبدي)، والذي يستقر في القمم التي نعجز عن التعبير عنها، والذي يرتفع فوق كل ما يتصل بالأشياء المتناهية والتي لا يصدر فيها شئ، (المبدأ الأول)، (آب) الوجود، كله، الذي هو (آب) وحسب على نحو مباشر، (ذلك) الذي قبل البداية. وكشف هذه الهوة الخاصة (بالوجود)، الخاصة بذلك (الإله) الخفيّ يتحدد على أنه التأمل الذاتي، التأمل في النفس، التحدد العيني بصفة عامة. إن التأمل الذاتي إنما يُوَلِّد، إنه في الحقيقة يُوَلِّد (الوليد الوحيد)، وهذا يمثل حقيقة أن (الأبدي) هو في سيرورة إمكانية الاستيعاب، فهنا لدينا فسحة للتحديد.

وهذا (الثاني)، (الوجود - الآخر) أو (الموضوع)، التحديد، الفعل - باختصار - كما يظهر في التحدد الذاتي، هو أشد التحديدات عمومية، فهو يظهر في شكل فاعلية تحدد ذاتها وفق حالة الشخص، وهي تعرف أيضاً باسم (الكلمة). إن (الكلمة) هي هذا التعبير الذاتي البسيط الذي لا يشكل أي تباين صعب ومُحْكَم، ولا يصبح تبايناً صعباً ومحكماً، ولكن يجري تناوله بمعنى مباشر، ولما كان مباشراً على هذا النحو فإنه يجري أخذه إلى الحياة الباطنية (لما هو أبدي) ويعود إلى مصدره الأصلي. ويجري التعبير عنه على نحو أفضل بكلمة (الحكمة)، (الإنسان) الأصيل في النقاء المطلق لوجوده (هو)، وهو شئ يوجد بالفعل، وهو غير الكلية الأولى - بالاختصار، شئ جزئي له طابع محدد. و(الله) هو (الخالق)، و(هو) هذا في ماهيته (هو) الخالصة الخاصة [٢٣] على أنه (الكلمة)، على أنه الكلمة التي تتخارج ذاتياً، الكلمة التي تُعبِّر ذاتياً، الشأن الذي عليه (الله) [٢٤].

وهذا (الثاني) يتحدد على نحو أفضل على أنه طراز (الإنسان) آدم

(٢٣) أي ليس له كفواً أحد (المترجم).

(٢٤) ترجمنا كلمة Vision بكلمة الشأن فبالنسبة لله كل يوم هو في شأن ولا نعرف ماهية هذا الشأن ولا نستطيع أن نراه (المترجم).

كادمون، المخلوق (الوحيد). وهذا لا يصف خاصية عرضية ما، بل بالعكس يصف الفعل الأبدي الذي ليس قاصراً ببساطة على زمن واحد. فعند (الله) لا يوجد إلا تولّد وحيد، الفعالية في شكل فعالية أبدية، وهي خاصية تنتمي ماهوياً (للكلي) ذاته.

هنا لدينا تباين أو تمايز الحق له مرجعية لصفة كل منهما، ولكن هذه الصفة ليست إلا هي هي نفسها (الجوهر)، والاختلاف أو التباين بالتالي هو مجرد شئ اصطناعي حتى الآن حتى عندما يتحدد كشخص.

والنقطة المحورية هي أن هذا المخلوق، (الوحيد) يظل بالمثل في معيَّة[٢٥] (الله)، والتباين ليس تبايناً حقيقياً بالمرة.

وفي أمثال هذه الأشكال تظهر (الفكرة العادية) أعمالها. وأهم وجهة نظر نتطلّع بها إلى المسألة هي التي ستمكننا من أن نتبين أنه مهما تكن الأشكال التي تتخذها هذه الأفكار فجة يجب اعتبارها عقلانية، ومنها سوف نتصور أنها قائمة على العقل، ونكتشف مقدار العقل فيها. زيادة على ذلك فإنه من الضروري في الوقت نفسه أن نكون قادرين على التمييز بين شكل العقلانية الماثلة وتلك التي ليست ملائمة بعد للتعبير عن المحتوى.

وهذه (الفكرة العادية) عادة ما تُطْرَح فيما يجاوز (الإنسان)، فيما يجاوز الفكر والعقل، وهي تشكل نقيضاً لها، حتى أن هذه الخاصية التي كلها صدق وهي وحدها الحق تتأتى أن تُعَدَّ شيئاً فريداً بالنسبة (لله) وحده، شيئاً يظل في نطاق مجاوز للحياة الإنسانية، ولا يعكس ذاته في (الآخر) الخاص به، والذي يتبدى في شكل العالم، في شكل (الطبيعة)، في شكل (الإنسان). وعلى هذا فإن هذه الفكرة الأساسية لا تعد أنها هي (الفكرة العادية) الكلية.

وعند يعقوب بوهمة يصبح هذا السر ذو الطبيعة الثلاثية متضحاً على

(٢٥) فضلنا أن ترجمة كلمة bosom بكلمة (معيَّة) لا كلمة (حضن) لنبعد عن أي ظل لما هو مادي مكاني محايث (المترجم).

نحو آخر. وطريقته في تصور الحقيقة وأسلوبه في التفكير هما على وجه اليقين من النوع الجامح والملئ بالشطح الخيالي. إنه لا يلجأ إلى استخدام الأشكال الخالصة للتفكير، ولكن المبدأ الحاكم والأساسي في كل الأفكار التي تجيش في عقله وفي كل نضالاته للوصول إلى الحقيقة الإقرار بوجود (التثليث) في كل موضع وفي كل شئ وعلى حد قوله: "يجب أن تتولد في قلب (الإنسان)".

إن هذا يشكل الأساس الكلي لكل شئ يجري النظر إليه على نحو حقيقي، وقد يكون في الحقيقة شيئاً حتى في تناهيه لديه حقيقة فيه. وهكذا حاول يعقوب بوهمه أن يطرح تحت هذه المقولة (الطبيعة) وقلب أو روح (الإنسان).

وفي العصور الأكثر حداثة نجد أن تصور (التثليث) وُضع موضع الأنظار مرة أخرى من خلال تأثير فلسفة إمانويل كانت وذلك بطريقة خارجية كنمط، وعلى أنه - كما هو الحادث بالفعل - كخطة أساسية للتفكير، وهذا في كل الأشكال المحددة الخالصة للفكر. وعندما عُرفت هذه (الفكرة العادية) على هذا النحو على أنها تمثل ماهية الواحد والطبيعة الماهوية (لله) فإن الخطوة التالية تكون هي الكف عن اعتبار هذه (الفكرة العادية) على أنها شئ ينتمي إلى نطاق مجاوز للفكر الإنساني ومجاوز لهذا العالم، والاستشعار بأن هدف المعرفة هو إدراك الحقيقة في (الجزئي) بالمثل، وإذا جرى الإقرار على هذا النحو على أن الحقيقة ماثلة في (الجزئي) إذن فإن كل ما هو حقيقي في (الجزئي) ينطوي على هذا التحديد.

إن المعرفة بالمعنى الفلسفي تعني معرفة أي شئ في تحدديته. وعلى أي حال فإن طبيعة المعرفة هي بالضبط طبيعة التحددية ذاتها، وهي تتكشف في (الفكرة العادية). وإن العرض المنطقي والضرورة المنطقية تعني أن هذه (الفكرة العادية) تمثل الحقيقة بصفة عامة، وأن كل الأفكار القائمة على التعريفات يمكن ردها لهذه الحركة الخاصة بالتحدد.

(٢)
الفكرة العادية الخالدة عن (الله) في الوعي الأولي والتفكير العادي أو التباين؛ مملكة العالم المخلوق

علينا أن ننظر هنا كيف أن هذه (الفكرة العادية) تخرج من حالتها الخاصة بالكلية واللاتناهي إلى التحدد أو الشكل الخاص المتناهي. إن (الله) في كل الأنحاء [٢٦] وحضور الله هو وحسْب عنصر الحقيقة الموجودة في كل شئ.

ولكي نشرع في الحديث نقول إن (الفكرة العادية) قد وُجِدَتْ في عنصر التفكير. وهذا يشكل الأساس، ونحن نبدأ به. إن (الكلي) وما هو بالتالي أكثر الأشياء تجريداً يجب أن يسبق كل شئ آخر في المعرفة العلمية. وبالنظر للمسألة من وجهة النظر العلمية، فإن (الكلي) هو الذي يتأتى أولاً، وإن كان بالفعل إنه ما يتأتى في الآخر، طالما أن وجوده في شكل محدد هو موضع النظر. إن الكلي هو الذي بالإمكان وهو ما هو ماهوي، ولكنه هو ما يظهر فيما بعد في المعرفة، ويصل إلى مرحلة الوعي والمعرفة فيما بعد.

إن (شكل) (الفكرة العادية) يظهر بالفعل على أنه (نتيجة) وهي - مهما يكن الأمر - (بالإمكانية)، وعلى غرار أن محتوى (الفكرة العادية) يعني أن الأخير هو الأول، وأن الأول هو الأخير، كذلك إن ما يبدو أنه نتيجة هو الافتراض، هو الإمكانية، هو الأساس. وهذه (الفكرة العادية) يجب النظر فيها الآن كما تبدو في العنصر الثاني، في عنصر التجلي بصفة عامة. إن (الفكرة العادية) المطلقة في شكلها كموضوعية، كإمكانية تكون كاملة، لكن ليس الأمر على هذا النحو بالنسبة (للفكرة العادية) في جانبها الذاتي، سواء في ذاتها على هذا النحو، أم عندما تظهر الذاتية بالفعل في

---

(٢٦) النص يقول الانحاء وحتى نبعد عن الماديات حققناها إلى الاتجاهات والقرآن الكريم يقول: "ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله" (البقرة/ ١١٥) (المترجم).

(الفكرة العادية) (الإلهية). وتقدم (الفكرة العادية) هنا يشير إلى إمكانية النظر إليها من جانبين.

فإذا نحن نظرنا إليها من الجانب الأول فإننا نرى أن الذات التي توجد هذه (الفكرة العادية) بالنسبة لها هي الذات المفكرة. وحتى الأشكال التي يستخدمها التصور العادي لا تأخذ أي شئ من طبيعة الشكل الأساسي ولا نمنع هذا الشكل الأساسي من أن يكون للإنسان شكلاً يتميز بالتفكير. وإذا نحن تحدثنا بصفة عامة فإن الذات توجد كشئ يفكر، إنها تفكر في هذه (الفكرة العادية)، ومع هذا فإنها هي الوعي الذاتي العيني. وهذه الفكرة يجب أن توجد للذات كوعي ذاتي عيني، كذات فعلية.

أو يمكن طرح المسألة على هذا النحو: إن (الفكرة العادية) في شكلها الأول هي الحقيقة المطلقة، بينما في شكلها الذاتي توجد من أجل التفكير، ولا يجب أن يقتصر الأمر على أن تكون (الفكرة العادية) حقيقة للذات، فإن الذات من جانبها يجب أن يكون لها يقين (الفكرة العادية) أي يقين ينتمي لهذه الذات على هذا النحو، كتناه، كذات تجريبية عينية، وتنتمي إلى مجال الإحساس.

إن (الفكرة العادية) لديها يقين بالنسبة للذات، وليس لدى الذات هذا اليقين إلا طالما أن (الفكرة العادية) يجري تصويرها بالفعل دوماً باعتبارها توجد للذات. وإذا كنت أستطيع أن أقول عن شئ (إنه موجود) إذن فإن لديه يقيناً بالنسبة لي، وهذا هو معرفة مباشرة، هذا هو يقين. والشكل التالي للتأمل قائم في البرهنة على أن ذلك الذي هو بالمثل هو ضروري، وأنه حق، وأنه شئ مؤكد. وعلى هذا فإن هذا هو التحول إلى (الكلي).

وبالانطلاق من شكل الحقيقة نكون قد وصلنا إلى التفكير المحدد من أن لهذا الشكل يقيناً، وأنه يوجد من أجلي.

والجانب الآخر في وجهة النظر وهي تقدم (الفكرة العادية) إلى التجلي هو النظر إلى المسألة من جانب (الفكرة العادية) ذاتها.

(١) إن (الوجود) الأبدي، في ذاته ولذاته، هو شئ يُكَشِّفُ ذاته، يحدد ذاته، يباين ذاته، يطرح ذاته على أنه تباينه هو الخاص، ولكن التباين - مرة أخرى - هو في الوقت نفسه تجري الإطاحة به إطاحة أبدية ويجري استيعابه، إن ما له (وجود) ماهوي، (وجود) في ذاته ولذاته، يعود إلى ذاته في هذا بشكل أبدي، وهو يفعل هذا فقط يكون (روحاً).

إن ما يتباين يتحدد على نحو أن التباين يختفي مباشرة ونتبين هذا على أنه مجرد علاقة (الله) بذاته (هو)، علاقة (الفكرة العادية) بذاتها وحسب. وفعل التباين هذا هو مجرد حركة، مجرد تلاعب الحب مع ذاته، حتى لا يكون آخر أو (وجوداً آخر) بأي معنى جاد، ولا يصل بالفعل إلى حالة الانفصال والانقسام.

إن (الآخر) يتحدد بأنه (الابن) [٢٧]، يتحدد على أنه الحب منظوراً إليه من جانب الشعور، أو - إذا ما تحدد من وجهة نظر أسمى - (كروح) ليست خارج ذاتها، بل هي مع ذاتها، وهي حرة. وفي هذا التحدد، فإن تحدد التباين ليس كاملاً بعد إلى المدى الخاص (بالفكرة العادية). إن ما لدينا هنا هو مجرد التباين التجريدي بصفة عامة، إننا لم نحصل بعد على التباين في الشكل الذي ينتمي فيه بصفة فريدة إلى الروح، التباين هنا ليس إلا خاصية واحدة أو تحدداً واحداً بين الخواص أو بين التحددات.

وفي هذا المجال يمكننا أن نقول إننا لم نحصل بعد على مدى التباين. إن الأشياء المتباينة تُعَدُّ هي نفسها هي هي نفسها، إننا لم نصل بعد إلى التحدد الذي به تتباين الأشياء يجب أن يكون له تحدد مباين. ومن وجهة النظر هذه علينا أن نفكر في الحكم أو فعل التباين من جانب (الفكرة العادية) على أنه يتضمن أن (الابن) (أي العالم المخلوق) يكون له تحدد (الآخر) كآخر، على أنه (هو) يوجد كهوية حرة، على نحو مستقل أو لذاته (هو)،

(٢٧) المقصود بالابن من الناحية الدينية (العالم) الذي هو من خلق الله وهو (لا يتولد) من الله لأن الله (لم يلد ولم يولد) ولهذا يقول هيجل أن الابن ليس هو (الابن) بل (الحب) (المترجم).

حتى أنه يبدو كشئ خارجي حقيقي عن (الله) وبمعزل عنه، كشئ هو - في الواقع - يوجد بالفعل.

إن اصطباغه (هو) المثالي، إن تحوله (هو) الأبدي إلى (الوجود) الماهوي ينطرح في (الفكرة العادية) في شكلها الأول على أنه مباشر وفي هوية مع ذاته. ولكي يمكن أن يوجد تباين، ولكي يمكن تبينه بشكل دقيق من الضروري أن يتوفر عنصر (الآخرية)، من الضروري أن ما يتباين هكذا يجب أن يبدو على أنه (آخرية) يمتلكها (الوجود).

و(الفكرة العادية) المطلقة هي وحدها التي تحدد ذاتها، وهي، وهي تحدد ذاتها، على يقين باطني بأنها حرة حرية مطلقة في ذاتها، وبهذا وهي تحدد ذاتها فإن هذا يتضمن أن ما يتحدد على هذا النحو مسموح له بالوجود كشئ حر، كشئ مستقل، كموضوع مستقل. إن (الحر) لا يوجد إلا (للحر)، وبالنسبة للناس الأحرار وحدهم يكون (الآخر) (أي آخر) حراً أيضاً.

إن الحرية المطلقة (للفكرة العادية) تعني أنها وهي تحدد ذاتها، في فعل الحكم، أو في التباين، تضمن الوجود المستقل الحر (للآخر). وهذا (الآخر) باعتباره شيئاً مسموحاً له أن يكون له وجود مستقل، يمثله (العالم) بالمعنى العام. إن الفعل المطلق للحكم الذي يعطي استقلالاً لهذا الجانب من الوجود الذي يسمى (الوجود - الآخر) يمكن أن يسمى أيضاً (الخيرية) التي تضفي على هذا الجانب من (الوجود) في حالة غربته (الفكرة العادية) الكلية، طالما وعلى نحو يمكن أن يكون قادراً على تلقي (الفكرة الكلية) وتمثيلها.

(٢) إن حقيقة العالم هي اصطباغه المثالي وحسب، ولا يتضمن أن له واقعاً حقيقياً، إنه متضمن في طبيعته أنه يجب (أن يكون)، ولكن بمعنى (مثالي)، إنه ليس شيئاً خالداً ضمنياً، بل بالعكس، إنه شئ مخلوق، إن (وجوده) هو شئ انطرح وحسب، أو هو معتمد على شئ آخر.

إن (وجود العالم) يعني أن له لحظة (وجود)، وأنه يمحو هذا الانفصال والغربة عن (الله) وأن من طبيعته الحقة أن يعود إلى مصدره، حتى يكون في معية (الروح) أو (الحب).

وهكذا تكون لدينا (سيرورة) العالم التي تتضمن الانتقال من حالة التمرد والانفصال إلى حالة التصالح. وما يبدو في البدء في (الفكرة العادية) هو مجرد علاقة (الآب) (بالابن) (علاقة الخالق بالمخلوق)، غير أن (الآخر) أيضاً يتأتى أن تكون له خاصية (الوجود - الآخر) أو الآخرية لشئ (يوجد).

وفي (الابن)، (العالم)، في تحديد التباين أو تخصيصه، يحدث تقدم إلى مزيد من التخصص في شكل مزيد منً التباينات، وهذا التباين تصبح له حقوق، حق أن يكون متبايناً. وقد وصف يعقوب بوهمة هذا التحول في المرحلة التي يمثلها (الابن)، (العالم) على النحو التالي: إن المخلوق الأول والوحيد هو إبليس، حامل النور والجلاء والإشراق لكنه يتصور نفسه في نفسه أي أنه يطرح وجوداً مستقلاً لنفسه، يضطرد إلى حالة (الوجود) ومن ثم يصل إلى حالة التمرد، وحينئذ فإن المخلوق الوحيد قد حل في التو محله [٢٨].

فإذا نظرنا للمسألة في جانبها الأول فإن العلاقة هي أن (الله) يوجد في حقيقته (هو) الأبدية الخالدة، ويجري التفكير في هذا على أنه الشأن، الأشياء التي وجدت قبل الزمن، الشأن الذي كان فيه (الله) عندما كانت الأرواح المباركة ونجوم الصباح والملائكة، مخلوقات (الله) تسبح بحمده[٢٩]. وهكذا نجد العلاقة الموجودة توصف على أنها شأن، لكنها علاقة خارجية للفكر بموضوعه. وفيما بعد حدث تمرد، على نحو ما أوضحنا، وهذا هو طرح وجهة النظر الثانية، جانب الحقيقة التي يمتلكها تحليل (الابن)، (العالم) وفصل اللحظتين الواردتين فيه (هو). ومرة أخرى إن الجانب الآخر يمثله

(٢٨) يعبر القرآن الكريم تعبيراً جميلاً عن تمرد الشيطان عندما رفض أن يسجد لآدم مبرراً ذلك بأنه مخلوق من نار بينما آدم الذي جاء من بعده هو مخلوق من طين فهو أرقى منه ومن هنا جاءت أول نزعة عنصرية. غير أن آدم لم يحل محله بل خُلق من بعده وهو ليس المخلوق الوحيد (المترجم).

(٢٩) الأصل يقول أطفاله فغيرنا حسب ما هو مقصود لا ما هو جزئي وجعلنا الثناء تسبيحاً لأنه ثناء للإله (المترجم).

الوعي الذاتي، الروح المتناهية، وهو كفكر خالص يعد على أنه (سيرورة) ضمنياً تجد نقطة انطلاقها فيما هو مباشر، وترقى بذاتها إلى حالة الحقيقة. وهذا هو الشكل الثاني.

ومن ثم فإننا ندخل مجال التحدد، ندخل مجال المكان وعالم (الروح) المتناهية. وهذا يمكن أن يُعَبَّر عنه على نحو أكثر تحديداً على أنه يطرح أو يدخل مجال النظر التحديدات أو الكيفيات النوعية، كتباين يجري ذكره في التو، إنه فعل الانطلاق من جانب (الله) إلى المتناهي، فعل التجلي في المتناهي، وذلك أن التناهي بمعناه الدقيق يتضمن ببساطة انفصال ما هو في هوية ضمنياً، لكنه يستمسك ذاته في فعل الانفصال. فإذا نظرنا إلى المسألة من الجانب الآخر، أي من جانب (الروح) الذاتية فإن هذا ينطرح كفكر خالص، وإن كان هو من الناحية الضمنية نتيجة، وهذا يجب طرحه كما هو بالإمكانية في طابعه على أنه حركة التفكير، أو، لنطرح الأمر على نحو آخر، فنقول إن التفكير الخالص يجب أن يتوجه إلى ذاته وبهذه الطريقة يطرح نفسه على أنه متناهٍ.

فإذا نظرنا إلى المسألة من هذا الجانب فإن (الآخر) لا يمثله (الابن) بل العالم الخارجي، العالم المتناهي، والذي هو خارج الحقيقة، عالم التناهي، حيث أن (الآخر) له شكل (الوجود) ومع هذا فهو في طبيعته مجرد المتناهي، المتباين، المحدود، السالبي.

والعلاقة بين هذين المجالين والمجال الأول يمكن تحديده بقولنا إنها هي (الفكرة العادية) نفسها بالإمكانية هي الماثلة، وإن كان بهذا الشكل النوعي المختلف. إن الفعل المطلق متضمن في الحكم الأول، أو إن فعل التباين هو - ضمنياً - الأمر نفسه على نحو ما يشير المجال الثاني هنا، وفي التفكير العادي وحده يعد المجالان منفصلين، كمجالين متمايزين وفعلين متمايزين على نحو مطلق.

وكأمر واقع يجب أن يتمايزا وأن يظلا منفصلين، وعندما يقال إنهما من الناحية الضمنية هما الشئ نفسه، علينا أن نحدد بحرص المعنى الذي يجب

أن نفهم به هذا، وإلا لتولد لدينا معنى زائف وتصور غير صحيح وأنه يتضمن أن (الابن) الخارجي (للآب)، (الألوهية) التي توجد موضوعياً بالنسبة له (هو) هي نفسها العالم وأن علينا أن نفهم الأول على نحو أنه ليس إلا ما نعنيه بالثاني.

ولقد سبق أن لاحظنا - وهي بديهية ذاتية حقاً - أن (الفكرة العادية) عن (الله) على نحو ما تكشفت في السابق بما كان يسمى المجال الأول الذي هو (الله) الحق والخالد، بينما تحققه الأسمى أو تجليه في السيرورة التفصيلية (للروح) هو ما جرى تناوله في المجال الثالث.

وعندما يجري تناول العالم في شكله المباشر على أنه شئ له وجوده الماهوي من ذاته، وعندما يعد ما هو حسي وما هو زماني لهما (وجود)، إذن إما أن المعنى الزائف المشار إليه في السابق ملتحق بما هو صفة لهما أو أننا مضطرون منذ البداية إلى أن نفكر في وجود فِعْلَيْن خالدين من جانب (الله). إن (الله) الفعال لما يريد هو - على أي حال - نفسه على نحو مؤكد، ولا يظهر نفسه في أشكال متكشفة لفعالية مغايرة، على نحو ما جرى التعبير عنه بمصطلحات: الآن، بعد ذلك، منفصل إلخ.

وهكذا نجد أن هذا التباين عندما يتخذ شكل الاستقلال هو مجرد اللحظة السالبة (للوجود - الآخر) في شكل مستقل أو لذاته، أو أنه (وجود) خارجي بالنسبة لذاته، وهو على هذا النحو ليست له أي حقيقة، بل هو مجرد مرحلة، وهو إذا ما نظرنا إليه من منظور الزمن مجرد لحظة، بل حتى ليس مجرد لحظة، بل هو شئ لديه هذا النوع المستقل وحسب في تعارض مع (الروح) المتناهية، بقدر أن هذا نفسه كوجود فعلي يمثل هذا النوع والنمط للاستقلال. وفي (الله) (نفسه) فإن هذا (الآن)، هذا الوجود المستقل أو (الوجود لذاته) هو اللحظة المتلاشية للتجلي.

وهذه اللحظة بالتأكيد لها الآن امتدادها واتساعها وعمقها والتي تنتمي إلى عالم، إنها السماء والأرض، بكل ما فيهما من تنظيم وتناسق، الباطني منه والخارجي. وعلى هذا عندما نقول إن (الآخر) هو لحظة متلاشية، وأنه

مجرد بريق وممضة البرق والذي في الظهور يختفي مباشرة، وأن صوت الكلمة عندما تُنْطَقْ وتُسْمَع تختفي في إطار وجودها الخارجي - فإننا نكون معرضين - عندما نفكر في أشياء من هذا النوع الوقتي - لأن تكون نُصْبَ عقولنا فكرة الآنية في الزمن مع السابق عليها واللاحق بعدها، ومع هذا هي لا (تكون) أيًّا من الاثنين. وإن ما علينا أن نعمله حقاً هو أن نتخلص من ذلك الزمان - التحدد سواء كان ديمومة أو الحاضر وكل ما علينا أن نحتفظ بالفكرة البسيطة عن (الآخر)، التفكير (البسيط)، ذلك أن (الآخر) هو تجريد. فإذا كان هذا التجريد قد اتخذ له بالفعل شكلاً خارجياً في عالم المكان والزمان فإنه يُشْرح بحقيقة أنه اللحظة البسيطة (للفكرة العادية) ذاتها، وبالتالي يتلقى (الفكرة العادية) كلية في ذاته، ولكن لما كان هو لحظة الآخرية أو (الوجود - الآخر) فإنه يتخذ شكل امتداد مباشر مادي.

والتساؤلات من نوع ما إذا كان العالم خالداً أو المادة خالدة وأن العالم ممتد منذ الأزل أو أنه صدر في الزمن إنما تنتمي إلى الميتافيزيقا الفارغة الخاصة (بالفهم). وفي تعبير (منذ الأزل)، فإن الأزل نفسه معروض على نحو تصويري كزمان لا متناه، في تطابق مع نوع زائف من اللاتناهي، فاللاتناهي والتحديد يخصان (التأمل) وحسب. والعالم هو حقاً نطاق التناقض، ففيه تظهر (الفكرة العادية) في شكل خاص غير ملائم للتعبير عنه. وبمجرد أن يدخل العالم في نطاق التفكير العادي أو الفكرة التصويرية يتأتى الزمن فيه، وبعد ذلك بفضل التأمل يتأتى اللاتناهي أو الأزلية المشار إليها. وعلى أي حال يجب أن نفهم أن هذه الخاصية ليست بأي حال من الأحوال مما ينطبق على (الفحوى) ذاتها.

وهناك تساؤل آخر، أو هو من جانب نفس التساؤل مع معنى أعرض يثار عندما يقال إن العالم - أو المادة - وهو يعد ذا وجود من الأزل هو غير مخلوق وأنه يوجد مباشرة لذاته. إن الانفصال من جانب (الفهم) بين الشكل والمادة يكمن في أساس هذه العبارة، بينما الحقيقة الحقة هي المادة والعالم منظوراً إليهما بمقتضى خصائصها الأساسية. هما هذا (الآخر)، السالبي، الذي هو ذاته ببساطة لحظة أو عنصر (الوجود) المطروح. وهذا

عكس شئ مستقل، وإن معنى وجوده هو ببساطة أنه يلغي ذاته وأنه لحظة في (السيرورة). إن العالم الطبيعي نسبي، إنه (ظهور)، أي أنه ليس بالنسبة لنا فحسب، بل ضمنياً، وأنه ينتمي إلى كيفه أو طابعه حتى ينتقل ويرتد إلى (الفكرة العادية) القصوى. وفي تحديد استقلال (الوجود - الآخر) نجد كل التحديدات الميتافيزيقية المختلفة التي أعطيت (للوجود) بين القدماء، وكذلك بين أولئك (المسيحيين) الذين انغمسوا في التأملات الفلسفية، (أهل العرفان) بصفة خاصة وفي هذا نجد جذور هذه المسألة.

وبفضل آخرية العالم أو (الوجود - الآخر) أن هذا (الوجود - الآخر) هو شئ مخلوق وليس له (وجود) كامل ومستقل، ليس له (وجود) في ذاته ولذاته، وعندما نطرح تمييزاً بين البداية كخلْق وبقاء ما يوجد بالفعل فإن هذا يتم بمقتضى التصور العادي الذي يتضمن أن مثل هذا العالم المادي حاضر بالفعل وأنه يمتلك (وجوداً) حقيقياً. ويقال دائماً على نحو صحيح أنه لما كان العالم لا يمتلك (الوجود)، أي استقلالاً ينتمي إليه بفضل طبيعته الخاصة، فإن البقاء هو نوع من الخلق. ولكن إذا استطعنا أن نقول إن الخلق هو أيضاً استبقاء، فإننا نعبر عن أنفسنا وحسب بفضل أن لحظة (الوجود - الآخر) هي نفسها لحظة (الفكرة العادية)، وإلا لجرى افتراض، كما حدث من قبل يذهب إلى أن شيئاً ما له (وجود) قد سبق فعل الخلْق.

وهكذا طالما أن (الوجود - الآخر) يتشخَّص على أنه كلية الظهور أو التجلي، فإنه يعبر عن ذاته عن (الفكرة العادية)، وهذا الذي يُوسَمُ حقاً بمصطلح: حكمة (الله). وعلى أي حال فإن الحكمة هي تعبير عام بشكل كبير، ومهمة المعرفة الفلسفية هي فهم هذا التصور في (الطبيعة)، وتصورها كنسق يكون مرآة (للفكرة العادية الإلهية). وهذه (الفكرة العادية) تتجلى، لكن محتواها هو مجرد التجلي، وهي قائمة في تمييزها لذاتها على أنها (آخر)، وحينئذ تأخذ هذا (الآخر) على عاتقها في ذاتها، حتى أن التعبير المرتد ينطلق بالمثل على ما يتم في الخارج وفي الداخل. وهذه المراحل في (الطبيعة) تنبثق على شكل نسق لممالك (الطبيعة)، وذروتها الأشياء الحية.

وعلى أي حال فإن الحياة، الشكل الأقصى الذي فيه تعرض (الفكرة العادية) ذاتها في الطبيعة، هي ببساطة شئ يضحي بذاته وماهيته هو أن يكون (روحاً)، وفعل التضحية هذا هو سالبية (الفكرة العادية) مقابل وجودها في هذا الشكل. و(الروح) هي مجرد هذا الفعل الخاص بالاضطراد إلى الواقع عن طريق (الطبيعة) أي أن (الروح) تجد نقيضها، تجد عكسها، في (الطبيعة)، وبإلغاء هذا التعارض فإنها توجد لذاتها وتكون (روحاً).

إن العالم المتناهي هو جانب التباين الذي طُرح مقابل الجانب الذي يظل في وحدته، ومن ثم ينقسم إلى العالم الطبيعي وعالم (الروح) المتناهي. وتدخل الطبيعة في علاقة مع (الإنسان) وحده، وليس في حسبانها أن تدخل في علاقة مع (الله) لأن (الطبيعة) ليست المعرفة، إن (الله) هو (الروح)، بل إنَّ (الطبيعة) لا تعرف شيئاً عن (الروح).

إن (الطبيعة) قد خلقها (الله)، ولكنها لا تدخل من تلقاء نفسها في علاقة مع (الله). ومقصود بهذا أن المعرفة ليست مستحوذة عليها. إنها تقف في علاقة مع (الإنسان) وحده، وفي هذه العلاقة مع (الإنسان) تمثل ما يسمى جانب تبعيته.

وطالما أنها تُعْرَف بالفكر على أنها من خلْق (الله) وأن فيها فهماً وعقلاً فإنها تُعْرف بوعي من جانب (الإنسان) كوجود مفكر، وهي تُطرح في علاقة مع (ما هو إلهي) إلى مدى حقيقتها أو طبيعتها الحقة. ومناقشة الأشكال المتكشفة المعبرة عن علاقة الروح المتناهية (بالطبيعة) لا تنتمي إلى فلسفة الدين. والتناول العلمي يشكل جانب كتاب (علم تجليات الروح)[٣٠] (عقيدة الروح). وهنا نجد أن هذه العلاقة يجب حُسْبانها في إطار اندراجها في نطاق الدين، وعلى هذا النحو إظهار أن (الطبيعة) هي بالنسبة (للإنسان) ليست وحسب العالم الخارجي المباشر، بل هي عالم

(٣٠) أشهر كتب هيجل وعادة ما يترجم العنوان بالعربية على أنه (ظاهريات الروح) لكن كلمة Phenomenology تعني علم الظهور، والظاهرة تتضمن أنها كانت خفية ثم تجلت ومن هنا جاءت ترجمتنا على هذا النحو (المترجم).

فيه يعرف (الإنسان) الله، إن (الطبيعة) هي بالنسبة للإنسان تَجَلٍّ (لله). ولقد سبق أن رأينا كيف أن هذه العلاقة (للروح) مع (الطبيعة) ماثلة في الديانات الوثنية حيث نواجه تلك الأشكال التي تنتمي إلى تقدم (الروح) مما هو مباشر إلى ما هو ضروري وإلى التفكير في شئ يتصرف بحكمة وبما يتفق مع غاية، و(الطبيعة) في الوقت نفسه تعد عرضية. ومن ثم فإن الوعي (بالله) من جانب الروح المتناهية يتم التوصل إليه من خلال (الطبيعة) ويجري التوسُّط بها. إن الإنسان يرى (الله) من خلال (الطبيعة)، و(الطبيعة) هي إلى حد كبير مجرد حجاب وتجسّد ناقص [٣١].

إن ما هو مباين (لله) هو هنا حقاً (آخر) وله شكل (آخر) أو شكل شئ، و(الطبيعة) هي التي توجد (للروح) و(للإنسان). ومن خلال هذا يجب إبراز وحدة الاثنين وأن الوعي الذي يحرز تلك الغاية والطابع الماهوي للدين هو التصالح. إن الشئ الأول هو الفعل التجريدي بأن يكون المرء واعياً (بالله)، وأن (الإنسان) يرتقي بنفسه في (الطبيعة) إلى (الله). ونحن نرى أن هذه المرحلة ماثلة في أدلة وجود (الله) ومرتبطة بها، وكذلك التأملات الورعة عن الْعَظَمَة التي جعل بها (الله) كل شئ وكيف أنه (هو) بالحكمة قد رتب كل الأشياء [٣٢]. وهذا الارتقاء للنفس يتم مباشرة إلى (الله) وأنه يمكن أن ينطلق من أي مجموعة من الوقائع. إن العقل الورع يسبغ تأملات نورانية على ما يرى، وهو يبدأ بأشد الأشياء غير الهامة والأكثر خصوصية، وهو يتبين فيها شيئاً أرقى من الناحية الماهوية. وغالباً جداً تجدون مختلطاً مع هذه التأملات الفحوى الفاسدة أن ما يحدث في عالم الطبيعة يجب اعتباره منتمياً إلى نظام أسمى للأشياء عما يوجد في المجال الإنساني. وهذه الطريقة للنظر في الأشياء هي - على أي حال - طريقة غير سديدة، بسبب أنها تبدأ مما هو فردي أو جزئي. ويمكننا أن

(٣١) الطبيعة ليست تجسداً ناقصاً لأن الله خالقها فهو (بديع) السموات والأرض (المترجم).

(٣٢) النص هنا يؤكد الملاحظة السابقة لنا فهنا يقر هيجل صراحة بعظمة الله المتمثلة والمتبدية في خلقه وأنه بديع السموات والأرض (المترجم).

ننظر إلى الأشياء بطريقة أخرى هي عكس هذا. ويمكن القول أن العلة تتطابق مع الظاهرة، ويجب أن تحتوي هي ذاتها عنصر الحدّ الذي ينتمي إلى الظاهرة، إننا نرغب في أرضية جزئية أو أساس خاص تقوم عليه هذه الظاهرة الجزئية. وعنصر عدم السداد هذا يرتبط دائماً بالنظر في أي ظاهرة جزئية. زيادة على ذلك، هذه الظواهر الجزئية تنتمي إلى عالم ما هو طبيعي، وعلى أي حال فإن (الله) يجب تصوره على أنه (روح)، والعنصر الذي نتبين فيه حضوره (هو) يجب أن يكون أيضاً روحياً. ويقال إن "(الله) يرعد مع رعده (هو) ومع هذا لا يُعْرَف بعد" (٣٣) وعلى أي حال فإن الإنسان الروحي يطلب شيئاً أسمى مما هو مجرد شئ طبيعي فإذا كان (الله) يجب أن يُعْرَف باعتباره (روحاً) فإنه (هو) يجب أن يفعل أمراً أكثر من الرعد.

والحقيقة هي أننا نصل إلى حالة أسمى من النظر إلى (الطبيعة) وندرك العلاقة الأعمق التي يجب أن توضع فيها بالنسبة (لله)، عندما يجري إدراكها هي ذاتها على أنها شئ روحي، أي كشئ هو الجانب الطبيعي من طبيعة (الإنسان). ولا يحدث إلا عندما تكف الذات عن أن تُصَنَّف على أنها تنتمي إلى (الوجود) المباشر لما هو (طبيعي) ودفعها إلى أن تظهر ما هي عليه ضمنياً، ألا وهو الحركة، وعندما تتوجه (إلى ذاتها) فإننا ساعتها نحصل على التناهي كتناهٍ، والتناهي في الواقع كما هو ظاهر في سيرورة العلاقة التي فيها تتأتى الحاجة إلى (الفكرة العادية) المطلقة وتجليها حتى توجد بالنسبة لها. إن ما يتأتى هنا أولاً هو الضرورة أو الحاجة إلى الحقيقة، بينما نوع وكيف تجلى الحقيقة هو الذي يكون ثانياً.

وبالنسبة للنقطة الأولى ألا وهي الضرورة من أجل الحقيقة فإنه يُفْتَرَض أنه يوجد في (الروح) الذاتية مطلب معرفة الحقيقة المطلقة. وهذه الضرورة

(٣٣) حتى لا يكون هناك لبس في فهم ما يقصده هيجل علينا أن نتذكر أن الله (فعّال) لما يريد أي أن الرعد من خلقه (هو) ولنتذكر ما جاء في القرآن الكريم: "ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته" (الرعد/ ١٣) (المترجم).

تتضمن مباشرة افتراض أن الذات توجد في حالة لا حقيقة، وعلى أي حال فإن الذات باعتبارها (روحاً) هي في الوقت نفسه ترتفع ضمناً فوق هذه الحالة للاحقيقة، ولهذا السبب فإن حالتها من اللاحقيقة هي حالة يجب تجاوزها.

واللاحقيقة التي يجري تحديدها على نحو أكثر دقة تعني أن الذات هي في حالة اغتراب عن ذاتها، والحاجة إلى الحقيقة تعبر عن ذاتها تماماً في حقيقة أن هذا الانقسام أو الاغتراب هو في الذات، وبسبب هذا إنما تمحوه الحقيقة، ومن ثم يتحول إلى تصالح، وذلك التصالح الذي هو في داخل ذاته لا يمكن أن يكون إلا تصالحاً مع الحقيقة.

هذه هي الضرورة أو الحاجة إلى الحقيقة في شكلها المحدد على نحو أكثر دقة. وإن طابعها الماهوي يتضمن أن الاغتراب هو حقاً في الذات، وأن الذات هي شر، وأنها انقسام أو اغتراب باطني، وأنها تناقض فطري، وليست على أي حال تناقضاً من النوع الذي هو على نحو الحصر بشكل تبادلي، وأن الاغتراب لا يحدث إلا عندما يكون هناك تناقض في الذات.

(٣) وهذا يذكرنا بأننا مدعوون إلى تحديد طبيعة الإنسان أو طابعه الماهوي، ومدعوون إلى أن نظهر كيف يجب النظر في هذه الطبيعة، وكيف يجب على (الإنسان) أن ينظر فيها، وما يجب عليه أن يعرفه عنها.

وهنا نحن (١) نلتقي في التو بخصائص متعارضة على نحو تبادلي: إن (الإنسان) هو (خيِّر بطبيعته)، إنه ليس منقسماً ضد نفسه، بل بالعكس، نجد أن ماهيته، نجد أن (فحواه) قائمة في هذا: إنه بالطبيعة خير، وأنه يمثل ما هو متناغم مع ذاتها، مع السلام الباطني، و - إن الإنسان (بالطبيعة شرير).

وأولى هذه الخصائص تعني - هكذا - أن (الإنسان) هو بطبيعته خير، وأن ماهيته الجوهرية الكلية خيرة، والخاصية الثانية هي عكس هذا. إذن - إذا ما بدأنا - فإن هذا هو طبيعة هذه القضايا المتناقضة إلى المدى الذي

يصل فيه اهتمامنا، وإلى مدى الطريقة الخارجية في النظر إلى الأشياء. والخطوة التالية هي إدراك أننا لا نتأمل في الأشياء وحسب، بل إن (الإنسان) لديه معرفة مستقلة عن نفسه، وهو يعرف الكيفية التي تشكله، وما هو طابعه الماهوي.

ولكي نشرع في الحديث فإننا نقول إن لدينا قضية واحدة: إن (الإنسان) بطبيعته خير، وليس فيه أي عنصر انقسام، ومن ثم فهو ليس في حاجة إلى التصالح، وإذا كان التصالح لا حاجة إليه بالمرة إذن فإن مجرى التطور الذي نتناوله هنا وهذا الجزء بتمامه من الموضوع هما من نافلة القول.

إن القول بأن (الإنسان) هو بطبيعته خيّر يرقى جوهرياً إلى القول بأنه هو من ناحية الإمكانية (روح)، عقلانية، وأنه مخلوق على صورة (الله)، إن (الله) هو (الخيْر)، و(الإنسان) باعتباره (روحاً) هو انعكاس (لله)، إنه هو (الخير) بالإمكانية. وعلى أساس مجرد القضية، وعلى أساسها وحدها نجد أن إمكانية التصالح تستقر؛ وإن الصعوبة، إن الالتباس هو - على أي حال - في الإمكانية.

والإنسان - بقدر ما هو (روح) - يجب أن يكون كذلك بالفعل، أن يكون لنفسه، أن يكون ما هو عليه حقاً، و(الطبيعة) الفيزيائية تظل في حالة الإمكانية، إنها (الفحوى) بالإمكانية، لكن (الفحوى) فيها لا ترقى إلى (الوجود) المستقل، إلى الوجود في ذاته. وفي حقيقة أن (الإنسان) هو وحسب خيّر بالإمكانية يكمن قصور طبيعته.

إن إمكانية (الطبيعة) تمثلها قوانين (الطبيعة)، و(الطبيعة تظل صادقة بالنسبة لقوانينها، ولا تتجاوزها، وهذا هو ما يشكل جوهريتها، ونتيجة لهذا وحسب فإنها في مجال الضرورة [٣٤] ولكن (الإنسان) على عكس هذا

---

(٣٤) يؤمن هيجل بما جاء في الرسالات السماوية من أن الطبيعة تحكمها الضرورة فقد اختارت أن تمتثل لأمر الله. وقد جاء في القرآن الكريم: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين" (فصلت/ ١١) (المترجم).

يجب أن يكون بالفعل لنفسه، إن كينونته بالإمكانية، إن وجوده الإمكاني يجب أن يتأتى إليه بالفعل.

إن ما هو خيِّر بالطبيعة هو خيِّر بطريقة مباشرة، وإن من الطبيعة الخالصة (للروح) ألا تكون شيئاً طبيعياً ومباشراً، بل هي بالأحرى كامنة في الفكرة الخالصة من أن (الإنسان) باعتباره (روحاً) يجب أن يخرج من هذه الحالة الطبيعية إلى حالة يكون فيها انفصال بين فحواه أو تصوره ووجوده المباشر. وفي حالة (الطبيعة) الفيزيائية فإن هذا الانفصال لشئ مفرد عن قانونه، عن ماهيته الجوهرية لا يحدث، وذلك لأنه ليس حراً.

والمقصود (بالإنسان) هو أنه كائن يطرح نفسه في تعارض مع طبيعته المباشرة، مع حالة وجوده في نفسه، ويصل إلى حالة الانفصال.

والتأكيد الآخر الذي جرى بالنسبة (للإنسان) يصدر مباشرة من عبارة أن (الإنسان) لا يجب أن يظل على ما هو عليه مباشرة، إنه يجب أن يتجاوز حالة المباشرية، وهذا هو فحوى أو تصور (الروح). إن هذه الفحوى هي هذا التجاوز لحالته الطبيعية، (وجوده) الإمكاني، والذي قبل كل شئ يشكل أساس الانقسام أو الانفصال وفي ارتباط بما يبعث على الانفصال مباشرة.

إن الانفصال هو الخروج من هذه الحالة الطبيعية أو المباشرية، ولكن لا يجب أن نأخذ هذا على أنه يعني أنه فعل الخروج من هذه الحالة أولا تشكل الشر، لأن الأمر على العكس، إن هذا الخروج من المباشرية متضمن من قبل في حالة الطبيعة. والإمكانية والحالة الطبيعية يشكلان (ما هو مباشر)، ولكن لما كان ما هو مباشر هو (الروح) فإنه في مباشريته الخروج من مباشريته، التمرد، أو السقوط بعيداً عن مباشريته، عن (وجوده) بالإمكان.

وهذا يتضمن القضية الثانية: إن (الإنسان) بالطبيعة شرير، إن (وجوده) بالإمكان، (وجوده) الطبيعي هو الشر. وهو بالضبط في حالته هذه على أنه شئ واحد من (الوجود) الطبيعي يكمن تصوره، فلأنه (روح) فإنه منفصل

عن هذا (الوجود) الطبيعي، وهو انفصال. إن أحادية الجانب متضمنة مباشرة في هذه الحالة الطبيعية. وعندما يكون (الإنسان) وحسب على ما يوجد حسب (الطبيعة) يكون شريراً.

إن الإنسان الطبيعي هو (الإنسان) الخيّر بالإمكانية، الخيِّر وفق تصوره أو فحواه، ولكن بالمعنى العيني المحسوس يكون الإنسان موجوداً طبيعياً يتَّبع عواطفه ودوافعه، ويظل داخل دائرة رغباته، وتكون مباشريته الطبيعية هي قانونه.

إنه طبيعي، ولكن في حالته الطبيعية هذه يكون في الوقت نفسه كائناً تمتلكه الإرادة، ولما كان محتوى إرادته هو مجرد الدافع والنزوع، يكون شريراً. وبمقتضى الشكل فإن حقيقة أنه إرادة لا يعود حيوانياً، لكن المحتوى، غاياته التي تتجه إليها أفعال إرادته تكون موجهة، لا تزال طبيعية وهذه النقطة هي التي نحن مهتمون بها هنا، وهي نقطة عالية بها يكون (الإنسان) بطبيعته شريراً، وهو شرير لا لسبب سوى أنه شئ طبيعي.

والحالة الأولية للإنسان والتي يجري عرضها على نحو زائف على أنها حالة البراءة هي حالة الطبيعة، الحالة الحيوانية. والإنسان يجب أن يوجه إليه اللوم، فطالما أنه خيّر، يجب ألا يكون خيّراً كأي شئ طبيعي يكون خيراً، لكن إثمه، إرادته، يجب أن تلعب دورها، يجب أن يكون ممكناً إلصاق الأفعال الخلقية به. والإثم يعني حقاً إمكانية هذا الإلصاق به.

والإنسان الخيّر هو خيّر على طول إرادته وعن طريق إرادته، وإلى هذا المدى يسبب إثمه. والبراءة تتضمن غيبْة الإرادة، غيبْة الشر، وبالتالي غيبْة الخيرية. والأشياء الطبيعية والحيوانات كلها خيرة، ولكن هذا هو نوع الخيرية التي لا يمكن أن تُنْسب (للإنسان)، وطالما أنه خيّر، فإن هذا يجب أن يكون من خلال إرادته وقبوله.

والمطلوب على نحو مطلق هو أن (الإنسان) لا يجب أن يواصل أن يكون كائناً طبيعياً، أن يكون إرادة طبيعية. ومن الحق أن الإنسان يتملكه

الوعي، لكنه لا يزال يستطيع أن يكون كائناً طبيعياً رغم أنه (إنسان)، طالما أن ما هو طبيعي يشكل الغاية، يشكل المحتوى، ويشكل الطابع الماهوي لأفعال إرادته.

ومن الضروري أن نرى هذه الخاصية على نحو أكثر دقة. إن الإنسان هو (إنسان) باعتباره ذاتاً أو شخصاً، وهو كذات طبيعية هو ذات مفردة محددة، وإرادته هي إرادة مفردة محددة، إن الخصوصية تشكل محتوى إرادته، أي أن الإنسان الطبيعي أناني.

ونحن نطالب الإنسان الذي يُعَدُّ خيَراً بأنه يجب عليه على الأقل أن ينظم سلوكه بمقتضى مبادئ وقوانين عامة. إن الطابع الطبيعي لإرادته - إذا ما تحدثنا بدقة - هو أنانية الإرادة كشئ متميز عن كلية الإرادة، وكشئ متناقض مع عقلانية الإرادة التي تدرب لتهذيب نفسها عن طريق الكلية. وهذا (الشر) المتشخْصِن بصفة عامة هو (الشيطان). وهذا الشيطان الذي يمثل (السالبي) الذي يريد ذاته، قائم بسبب هذا، يسبب الهوية الذاتية، وعلى هذا لديه عنصر التأكيد أيضاً فيه، على نحو ما صور الشاعر البريطاني ملتون [٣٥] حيث أن طاقته، الحافلة بالطابع الشخصي، تجعله أفضل من أكثر من ملاك.

ولكن حقيقة أن (الإنسان) طالما أنه يمثل الإرادة الطبيعية يكون شريراً لا تتضمن أننا لا نستطيع أن ننظر إليه من وجهة النظر الأخرى والتي بها هو خيّر بالإمكانية. إنه يظل دائماً خيّراً وذلك بالنظر وفق فحواه أو تصوره، لكن (الإنسان) واع، ومن ثم فهو تباين أو تخالف على نحو ماهوي، ولهذا فهو ذات محددة متميزة عن فحواه، ونحن نبدأ فنقول لما كانت هذه الذات لها مجرد تمايز عن فحواها، ولم تعد بعد إلى وحدة ذاتيتها مع الفحوى إلى الحالة العقلانية، فإن هذه العقلانية التي لديها هي واقع طبيعي، وهذا هو الأنانية.

(٣٥) وذلك في ملحمته (الفردوس المفقود) وقد ترجمها كاملة إلى العربية الدكتور محمد عناني (المترجم).

وحقيقة الشر تفترض مباشرة علاقة بين الواقع و(الفحوى) ومن ثم يكون لدينا التناقض القائم في (الوجود) بالإمكان، تناقض (الفحوى) والتجزئية، تناقض (الخير) و(الشر). وهذا يعني طرح تساؤل مزيف فنسأل: هل (الإنسان) خيّر بالطبيعة، أم لا؟ هذا طرح زائف، وأيضاً من الزيف أن نقول: إنه (هو) خيِّر تماماً كما أنه (شرير).

وبالإشارة بصفة خاصة إلى العبارة القائلة إن الإرادة هي هوى أو إرادة تعسفية، وهي تستطيع أن تريد الخير أو الشر فإنه يمكن ملاحظة - كأمر واقع - أن هذه الإرادة التعسفية ليست إرادة. إنها تكون إرادة وحسب طالما أنها تتوصل إلى قرار، فطالما أنها تريد هذا أو ذاك لا تكون إرادة. إن الإرادة الطبيعية هي إرادة الرغبات، إرادة النزوع الذي يريد ما هو مباشر، ولم تصل بعد إلى أن تريد أي شئ محدد، فلكي تفعل هذا يجب أن تكون إرادة عقلانية وتكون قادرة على أن تدرك أن القانون عقلاني. والمطلوب من (الإنسان) ألا يكون إرادة طبيعية، يجب ألا يكون مجرد ما هو عليه بالطبيعة. إن تصور الإرادة أمر مختلف عن هذا، فطالما أن (الإنسان) يستمر في العيش على نحو مثالي كإرادة، فإنه إرادة بالإمكانية فقط، إنه ليس بعد إردة فعلية، إنه لا يوجد بعد باعتباره (روحاً). وهذا هو الحقيقة في مظهرها الكلي، إن المظهر الخاص لها يجب أن يكون هنا بعيداً عن الاعتبار. إننا نستطيع أن نتحدث عما يمت إلى المجال المحدد للأخلاقيات وحسب عندما نتناول حالة جزئية فيها يوضع (الإنسان)، وليس لهذا شأن بطبيعة (الروح).

ومقابل الرأي الذاهب إلى أن الإرادة شريرة لدينا حقيقة هي أننا عندما ننظر إلى (الإنسان) بطريقة عينية فإننا نتحدث عن إرادة الاختيار وهذا العنصر العيني الفعلي لا يمكن أن يكون ببساطة شيئاً سالباً، إن الإرادة الشريرة، مهما يكن الأمر، يجري التفكير فيها على أنها إرادة اختيار سالبة خالصة وهذا مجرد تجريد. فإذا لم يكن (الإنسان) بطبعه ما يجب أن يكون عليه إذن فإنه عقلاني ضمناً، (روح) ضمناً. وهذا يمثل العنصر الإيجابي فيه، وحقيقة أنه في حالة الطبيعة ليس ما ينبغي أن يكون عليه

لها مرجعية وحسب لشكل إرادة الاختيار، وهي النقطة الماهوية من أن الإنسان هو (روح) بالإمكانية. وهذه الإمكانية تدوم عندما يجري استسلام الإرادة الطبيعية، إنها (الفحوى)، العنصر الدائم، العنصر المنتج ذاتياً. ومن جهة أخرى عندما نتحدث عن الإرادة وأنها شريرة بالطبيعة فإننا نفكر في الإرادة في مظهرها السلبي وحسب. وهكذا يكون لدينا في عقولنا في الوقت نفسه هذا العنصر العيني الخاص حيث أن التجريد المشار إليه يكون في يكون في تناقض معه. ونحن نذهب في هذا بعيداً في أننا عندما نُنَصِّب (شيطاناً) علينا أن نظهر أن هناك شيئاً إيجابياً فيه، قوة الشخصية، الطاقة، التماسك. وعندما نتأتى إلى العيني نجد في التو أن الخصائص الإيجابية يجب أن تظهر نفسها على أنها حاضرة فيه. وفي كل هذا فإننا ننسى أننا عندما نتحدث عن الناس فإنه يجري التفكير فيهم على أنهم أناس قد تربوا وتدربوا بالعادات والقوانين إلخ. والناس يقولون: إن (الناس) بعد كل شئ ليسوا سيئين للغاية - بل تطلعوا حولكم فقط، غير الناس الذين حولنا إذن هم أناس قد تربوا من قبل خلقياً وأخلاقياً، هم أناس قد تقوّموا من قبل ووصلوا إلى حالة مؤكدة من التصالح.

والشئ الرئيسي هو: فيما يتعلق بالدين لا يجب أن نفكر في الحالة الخلقية، وعلى سبيل المثال الحالة الخلقية للطفل، بل الأمر بالعكس، في أي وصف للحقيقة فإن ما هو ماثل ماهوياً لنا هو التكشف المنطقي لتاريخ ما عليه الإنسان. وإن الطريقة التأملية للنظر في الأشياء هي الحاكمة هنا، والتباينات التجريدية (للفحوى) ماثلة بترتيب تعاقبي. فإذا كان الإنسان الذي تدرب وتثقف هو الذي يحب دراسته إذن فإن التغير والتقويم والنجاح التي مر بها يجب أن تظهر بالضرورة فيه على أنها تمثل الانتقال من الإرادة الطبيعية إلى الإرادة الحقة، وأن إرادته الطبيعية المباشرة يجب أن تظهر بالضرورة في هذ الحالة كشئ جرى استيعابه فيما هو أرقى.

(٢) لهذا إذا كانت الخاصية الأولى تعني أن (الإنسان) في حالته المباشرة ليس هو المقصود به أن يكونه إذن علينا أن نتذكر أن (الإنسان) عليه أيضاً أن يتأمل في نفسه على نحو ما هو عليه، وحقيقة أنه شرير تدخل

هكذا في علاقة مع التأمل. وهذا أمر مُهَيَّأ لأن نأخذه على أنه يعني أنه طبقاً لهذه المعرفة وحدها يتأتى إلى أن يعد شريراً، حتى أن هذا التأمل هو نوع من الطلب الخارجي أو الحالة الخارجية التي تتضمن أنه إذا كان عليه ألا يتأمل في نفسه بهذه الطريقة فإن الخاصية الأخرى ألا وهي أنه شرير ستتهاوى.

وعندما نجعل فعل التأمل هذا واجباً إذن فإن الأمر يتبدى على أنه يوحي بأنه وحسب ما هو ماهوي، وأنه لا يمكن أن يوجد محتوى بدونه. زيادة على ذلك، فإن علاقة التأمل تتقرر أيضاً على هذا النحو على أنها تتضمن أن التأمل أو المعرفة هي التي تجعل الإنسان شريراً، حتى أنها تكون شريرة، وهذه المعرفة هي التي ينبغي ألا توجد والتي هي مصدر الشر. وبهذه الطريقة من عرض الأمر، يكون لدينا ارتباط يوجد بين واقعة الشر والمعرفة. وهذه نقطة لها أهميتها الماهوية.

وهذه الفكرة عن الشر في أشد أشكالها تحديداً تتضمن أن (الإنسان) يصبح شريراً من خلال المعرفة، أو - كما يعرض (الإنجيل) هذه المسألة - إنه أكل من شجرة المعرفة [٣٦]. وبهذه الطريقة فإن المعرفة، العقل، العنصر النظري والإرادة كلها داخلة في علاقة أكثر تحديداً، وطبيعة الشر يجب بحثها بطريقة أكثر تحديداً. وفي هذا الصدد يمكننا بالتالي أن نلاحظ كأمر واقع أن المعرفة هي مصدر كل الشر، لأن المعرفة أو الوعي وحسب هو الفعل الذي به يتأتى إلى الانفصال، العنصر السلبي، الحكم، الانقسام في شكل أكثر تحديداً من الاستقلال أو الوجود لذاته بصفة عامة. إن طبيعة (الإنسان) ليست كما ينبغي أن تكون، إن المعرفة هي التي تكشف له هذا، وتبرز تلك الحالة من (الوجود) التي ينبغي أن يوجد فيها. وهذا الوجوب الذي تقع على عاتقه هو (فحواه)، وحقيقة أنه ليس ما ينبغي أن يكون عليه

(٣٦) إن الشجرة التي أمر الله آدم ألاَّ يقرب هو وزوجته منها غير محددة لأن القضية الأساسية ليست في (نوع) الشجرة بل القضية الأساسية هي إطاعة أمر الله بصرف النظر عن طبيعة الشجرة (المترجم).

تصدر أولاً وقبل كل شئ في الإحساس بالانفصال أو الاغتراب، ومن المقارنة بين ما هو عليه وما هو عليه في طبيعته الماهوية، في نفسه ولنفسه. إنها المعرفة التي تستخرج أولاً التقابل أو التناقض الذي يوجد فيه الشر إن الحيوان، الحجر، النبات ليس أي منها شريراً، إن الشر يمثل أول ما يمثل داخل مجال المعرفة، إنه الوعي (بالوجود) المستقل أو (الوجود بنفسه) في علاقة (بآخر)، بل أيضاً نسبياً مع (موضوع) يكون كلياً على نحو فطري بمعنى أنه (الفحوى) أو الإرادة العاملة. وعن طريق هذا الانفصال وحده فإنني أوجد مستقلاً لنفسي، وفي هذا يكمن الشر. أن أكون شريراً يعني بمعنى تجريدي أن أعزل نفسي، الانعزال الذي يفصلني عن (الكلي) يمثل العنصر العقلاني، الخصائص الماهوية (للروح). ولكن على طول هذا الانفصال يصدر (الوجود لذاته)، وعندما يظهر فإنه في هذه الحالة وحدها يكون لدينا (ما هو روحي) كشئ كلي، كقانون، ما ينبغي أن يكون.

لهذا ليست القضية هي أن التأمل ينتصب في علاقة خارجية مع الشر، بل بالعكس، إن التأمل نفسه شر. وهذا هو شرط التقابل الذي ينبغي على (الإنسان) لأنه (روح) أن يضطرد به، في الحقيقة، عليه أن يكون مستقلاً، أو أن يكون لنفسه على نحو أن يكون له كموضوع خاص به شئ يكون هو موضوعه الخاص الذي يواجهه، والذي يوجد من أجله، إنه (الخيْر)، (الكلي)، طابعه الماهوي أو المثالي. إن (الروح) حرة، والحرية فيها في ذاتها العنصر الماهوي للانفصال الذي أشرنا إليه. وفي هذا الانفصال يصدر (الوجود) المستقل أو (الوجود) لذاته، وفيه يكون للشر مستقره، هنا مصدر الشر، ولكن هنا أيضاً توجد النقطة التي هي المصدر الأقصى للتصالح. إن الانفصال هو معاً ما ينتج المرض، وما هو مصدر الصحة وعلى أي حال لا نستطيع أن نضوِّي طابع وحالة هذه الحركة (للروح) على نحو أفضل من الإشارة إلى الشكل الذي تصوره قصة (السقوط)، سقوط آدم وطرده من الجنة.

ويوصف الإثم بقولنا إن (الإنسان) أكل من شجرة المعرفة إلخ. وهذا يتضمن وجود المعرفة، الانقسام، الانفصال حيث يُظْهرُ الخيرْ كوجود

(للإنسان) نفسه لأول مرة، ولكن كنتيجة لهذا يُظْهر الشر أيضاً. وحسب هذه الرواية فإنه محرم الأكل من الشجرة، ومن ثم فإن الشر ماثل على نحو صوري على أنه خطيئة في حق الأمر الإلهي والذي قد يكون له أي نوع من المحتوى. وعلى أي حال مهما نجد أن المعرفة المشار إليها هي وحدها التي تُشَكِّل على نحو ماهوي الأمر. وعلى هذا يتوقف ظهور الوعي، ولكن في الوقت نفسه التفكير في المسألة كنقطة انطلاق لا يستطيع الوعي عندها أن يستقر، ولكنها تتسرب في شئ أسمى، وذلك أن الوعي لا يجب أن يظل عند تلك النقطة حيث يكون (الوجود لذاته) في حالة انفصال. والحية تقول أكثر إن (الإنسان) بفعل الأكل سوف يصبح مساوياً (لله) وهي بحديثها تخاطب مناشدة كبرياء الإنسان. والله يقول (لنفسه) إن آدم قد أصبح كواحد منا. والحية لم تكذب فإن (الله) يؤكد ما قالته [٣٧]. وهناك قدر كبير من الاضطراب بالنسبة لتفسير هذه الفقرة، وقد فسرها البعض على أنها حافلة بالسخرية. وعلى أي حال فإن التفسير الأصدق هو أن (آدم) المشار إليه يجب أن يفهم على أنه يمثل (آدم) الثاني ألا وهو (المسيح). إن المعرفة هي مبدأ الحياة الروحية، ولكنها أيضاً - كما لوحظ - إنها هي مبدأ المداواة من الضرِّ الذي تسبب فيه الانفصال. وفي الحقيقة فإن مبدأ المعرفة هذا هو الذي يطرح أيضاً الطابع الروحي للإنسان، وهو مبدأ من خلال سيرورة التكيف الذاتي أو استئصال التباين لابد وأن يصل إلى حالة التصالح أو الحقيقة، أو - بكلمات أخرى - إن هذا يتضمن وعداً ويقينا بأن يَحصُل الإنسان مرة أخرى على الحالة التي منها يكون (الإنسان) على صورة (الله)[٣٨]. ونحن نجد مثل هذه النبوءة قد جرى التعبير عنها على نحو تصويري في

(٣٧) حاشى لله. ففي القرآن الكريم الأمر كله منسوب إلى الوسوسة من جانب الشيطان لآدم وحواء معاً وقد أقسم لهما على هذا. "فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما وُوري عنهما من سوءاتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونوا ملكين أو تكونا من الخالدين (٢٠) وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين (٢١). (سورة الأعراف) (المترجم).

(٣٨) هو تعبير مجازي يعني أن للإنسان جانباً روحياً يسمو به على البشرية مع إدراك أن الله ليس له كفواً أحد (المترجم).

قول (الله) للحية: "سوف أضع العداوة، إلخ". ولما كانت الحية تمثل مبدأ المعرفة كشئ موجود باستقلال خارج (آدم) فإنه من الواضح منطقياً على نحو كامل أن (الإنسان) حيث أنه يمثل المعرفة العينية يجب أن يوجد فيه الجانب الآخر من الحقيقة، جانب الهداية والتأمل، وأن هذا الجانب يجب أن يسحق رأس الحية باعتبارها تمثل الجانب المضاد.

وهذا هو ما يمثله الإنسان الأول على نحو ما فعل حقاً، ولكن هنا مرة أخرى إنما نستخدم لغة الإحساس، إن الإنسان الأول منظور إليه من وجهة نظر الفكر، يعني (الإنسان) باعتباره (إنساناً)، وليس إنساناً مفرداً عرضياً مفرداً من بين العديدين، بل الإنسان الأول على نحو مطلق، (الإنسان) منظوراً إليه بمقتضى تصوره أو فحواه. والإنسان على هذا النحو هو وعي، وبالتالي هو يدخل في حالة الانفصال هذه - الوعي، أي عندما يحصل الوعي على طابع أكثر تخصصاً يكون معرفة.

وطالما أن الإنسان الكلي معروض على أنه الإنسان الأول، فإنه متميز عن الناس الآخرين، ومن هنا ينبعث التساؤل: إن هذا الفرد الخالص وحده هو الذي ارتكب الفعل الشرير، ثم، هل أثر هذا في الآخرين؟ وعلى هذا لدينا هنا التصور العام للوراثة، وبه يجري تصحيح القصور الذي يُلْصق بعرض (الإنسان) على هذا النحو، على أنه إنسان أول فردي.

إن الانقسام أو الانفصال متضمن على نحو ماهوي في تصور (الإنسان)، والنظرة الأحادية الجانب الماثلة في علة تقديم فعله على فعل إنسان مفرد واحد إنما تتغير - هكذا - إلى نظرة كاملة بإدراج فكرة الشر المتواصل أو الفطري.

إن العمل بالنسبة إلى آخر، إنما يعلن أنه هو عقوبة الإثم، وهذا - من وجهة نظر عامة - إنما يعد نتيجة ضرورية.

إن ما هو حيواني لا يعمل، وهو لا يعمل إلا عندما يضطر، إنه لا يعمل بالطبيعة، إنه لا يأكل خبزه من عرق جبينه، إنه لا ينتج خبزه، إنه يجد على نحو مباشر في (الطبيعة) إشباع كل احتياجاته. والإنسان - أيضاً

- يجد المادة لعمل هذا، ولكن يمكننا القول إن المادة بالنسبة (للإنسان) أقل جزء في الأهمية، وإن الوسائل اللامتناهية التي تشبع بها احتياجاته تتأتى له من خلال العمل.

والعمل الذي يتم بعرق جبين الإنسان، العمل الجسماني وعمل الروح معاً، الذي هو أصعبهما، مرتبط بمعرفة الخير والشر. وإذا كان على الإنسان أن يجعل نفسه ما يكون عليه وجوده وأن عليه أن يأكل خبزه من عرق جبينه، وأنه يجب أن يوجد الطبيعة التي تكون طبيعته هو، فإن كل هذا يمت لما هو ماهوي وما هو أكثر الصفات المميزة (للإنسان) ويرتبط هذا على نحو ضروري بمعرفة الخير والشر.

والرواية تصف أكثر كيف أن شجرة الحياة موجودة أيضاً في الجنة، وعرض هذه الحقيقة هو من النوع البسيط والصبياني. إن الخير الذي يوجه إليه الناس رغباتهم نوعان: من جهة إن الإنسان يرغب في أن يعيش في سعادة لا إزعاج فيها، في تناغم مع نفسه ومع (الطبيعة) الخارجة، والحيوان يواصل حياته في هذه الحالة من الوحدة، ولكن على الإنسان أن يتجاوز هذا، إن رغبته الأخرى من الناحية العملية هي أن يعيش عيشة الخلود - وبمقتضى هذه الرغبات جرى رسم هذا التصور التمثيلي.

وعندما نتأمل في هذا العرض للإنسان البدائي على نحو أدق، فإننا نتبين في التو أنه مجرد نوع صبياني. إن الإنسان كشئ حي مفرد، كحياة فردية، كحياة طبيعية يجب أن يموت. ولكن عندما ننظر في هذه الرواية بدقة أكبر فإننا نتبين الجانب العجيب منها، العنصر الحافل بالتناقض الذاتي فيها.

و(الإنسان) في هذا التناقض يتميز بأن له وجوداً خاصاً به، باعتباره وجوداً لنفسه. والوجود من أجل النفس، في طابعه كوعي، كوعي ذاتي، هو وعي ذاتي لا متناه، لا متناه على نحو تجريدي. وحقيقة أنه واع بحريته، واع بحريته التجريدية على نحو مطلق، يشكل وجوده لنفسه على نحو لا متناهٍ، وهو شئ لم يتأت للوعي في الديانات السابقة حيث لم يصل التقابل أو التعارض إلى هذه المرحلة المطلقة، كما لم يصل إلى هذا العمق. ولأن

هذا حدث هنا، نجد أن جدارة أو كرامة (الإنسان) تنطرح مباشرة على مستوى أكثر سمواً. ولهذا تحصل الذات على أهمية مطلقة، وهذا من الناحية الماهوية موضع أهمية بالنسبة (لله)، حيث يكون الوعي الذاتي موجوداً بمقتضى جدارته. إنه يظهر كيقين خالص لذاته داخل ذاته، وفيه يوجد مركز أو ثورة الذاتية اللامتناهية، إنه وجود تجريدي على نحو مؤكد، لكنه (وجود) ماهوي تجريدي (وجود في نفسه ولنفسه). وهذا يتخذ شكل تأكيد أن (الإنسان) باعتباره (روحاً) هو خالد، هو موضع اهتمام (الله) وهو يرتفع فوق التناهي والتبعية، يرتفع فرق الظروف الخارجية، وأن لديه حرية ليجرد نفسه من كل شئ، وهذا يتضمن أنه يستطيع أن يهرب من الفناء. وفي الدين نجد أن خلود النفس هو العنصر الذي له الأهمية الكبرى لأن النقيض الوارد في الدين هو من النوع اللامتناهي.

إن ما هو فانٍ هو الذي يستطيع أن يموت، وما هو خالد هو الذي يستطيع أن يصل إلى حالة لا يستطيع الموت ولوجها. إن الاحتراق وعدم الاحتراق هما مصطلحان يتضمنان أن الاحتراق هو مجرد إمكانية تُلْحق بالشئ على نحو خارجي. والطابع الماهوي (للوجود) على أي حال ليس إمكانية على هذا النحو، بل الأمر بالعكس، إنه صفة محددة مؤكدة يمتلكها الآن منذ زمن في ذاته.

ومن ثم فإن خلود النفس يجب ألا يمثل على أنه أول ولوج إلى عالم الواقع إلا وحسْب في مرحلة متأخرة، إنه كيف الحاضر الفعلي (للروح)، إن (الروح) خالدة ولهذا السبب هي ماثلة من قبل. و(الروح) التي تمتلك الحرية لا تنتمي إلى مجال الأشياء المحدودة، وهي باعتبارها ما يفكر ويعرف بطريقة مطلقة لديها (الكلي) من أجل موضوعها، وهذا هو الأبد، وهذا الأبد ليس هو ببساطة الديمومة نظراً لأن الديمومة يمكن أن تكون صفة للجبال، إن الأبد هو المعرفة. وإن أبدية (الروح) هنا قد انتقلت إلى الوعي، وهي توجد في هذه المعرفة المتعقلة في هذا الانفصال الخالص، والتي لم تعد متشابكة مع ما هو طبيعي وعرضي وخارجي. إن أبدية (الروح) في ذاتها تعني - إذا ما شرعنا في القول - إن (الروح) هي بالإمكانية،

لكن النقطة التالية تتضمن أن (الروح) ينبغي ألا تواصل على أنها مجرد (روح) طبيعية، بل ينبغي أن تكون على نحو ما هي عليه في طبيعتها الماهوية والكاملة، في نفسها ولنفسها ويجب على (الروح) أن تتأمل في ذاتها، وبهذه الطريقة يظهر الانفصال، على الروح ألا تبقى عند النقطة التي عندها نراها على أنها ما ليست عليه بالإمكانية، بل يجب أن تكون ملائمة لتصورها أو فحواها، يجب أن تصبح (روحاً) كلية. وبالنظر إليها من جانب الانقسام أو الانفصال فإن (وجودها) بالإمكان هو بالنسبة لها (آخر)، وهي نفسها إرادة طبيعية، إنها تنقسم داخل ذاتها، وهذا الانقسام هو إلى المدى البعيد شعورها أو وعيها بالتناقض، ومن ثم تنطرح معها ضرورة القضاء على التناقض.

ومن جهة يقال إن (الإنسان) في (الفردوس) بدون إثم سيكون خالداً - إن الخلود على الأرض وخلود النفس ليسا منفصلين في هذه العبارة - وسوف يعيش إلى الأبد. فإذا ما جرى النظر إلى هذا الموت الخارج على أنه مجرد نتيجة للإثم إذن سيكون خالداً ضمنياً. ومن جهة أخرى إننا نجد هذا أيضاً وارداً في القصة التي تقول إن (الإنسان) مع أكله وحسْب من شجرة الحياة فإنه سوف يصبح خالداً.

والمسألة - في الواقع - تقوم على النحو التالي: إن (الإنسان) خالد نتيجة المعرفة، فهو باعتباره وحسب كائناً مفكراً لا يكون نفساً حيوانية ميتة، بل هو نفس خالصة حرة. والمعرفة العقلانية، التفكير، هو جذر حياته، جذر خلوده ككلية في نفسه. إن النفس الحيوانية تغرق في حياة الجسد، بينما (الروح) - من جهة أخرى - هي كلية في ذاتها.

والشئ التالي هو أن هذه الفكرة التي توصلنا إليها في نطاق الفكر يجب أن تتخذ شكلاً فعلياً في (الإنسان)، أي على (الإنسان) أن يتأتى له أن يرى الطبيعة اللامتناهية للتعارض، أي التعارض بين الخير والشر، وأن عليه أن يعرف نفسه على أنه شرير طالما أنه شئ طبيعي، ومن ثم يصبح واعياً بالنقيض لا وحسب بصفة عامة، بل كشئ موجود بالفعل في نفسه، ويرى أنه هو، هو الشرير، ويدرك أن المطلوب هو ضرورة الحصول

على (الخير)، وبالتالي يحصل على الوعي بالانفصال والشعور بالألم بسبب أن التناقض والتعارض قد انبعثا فيه.

ولقد رأينا شكل التعارض في كل الديانات، لكن التعارض بين (الإنسان) وقوة (الطبيعة)، بين (الإنسان) والقانون الخلقي، الإرادة الخلقية، الأخلاقيات، القدر - هذا التعارض هو تعارض من النوع الثانوي، وهو لا يحتوي تعارضاً إلا بالمرجعية لشئ جزئي ما.

والإنسان الذي يأثم بانتهاك أمر هو إنسان شرير، ولكنه لا يكون شريراً إلا في هذه الحالة الجزئية، إنه لا يكون في حالة تعارض إلا بمرجعية لهذا الأمر الخاص. ولقد رأينا في الديانة (الفارسية) أن الخير والشر ينتصبان أمام بعضهما في علاقة التعارض العام، وفي هذه الديانة نجد أن التعارض قائم (خارج) الإنسان الذي هو نفسه خارجه. إن هذا التعارض التجريدي ليس ماثلاً فيه هو.

وعلى هذا مطلوب من (الإنسان) أن يتوفر له هذا التعارض التجريدي (داخل) نفسه ويقهره، ليس بمجرد أنه ينبغي عليه ألا يطيع هذا الأمر أو الأمر الآخر نظراً لأن الحقيقة هي بالأحرى أنه شرير ضمنياً، شرير في شخصيته الكلية، في أقصى طبيعته باطنية، الشر الخالص، الشر القائم في وجوده الباطني، وأن هذه الصفة للشر تمثل الصفة الماهوية لتصوره وأن عليه أن يصبح واعياً بهذا.

(٣) وهذا العمق (للروح) هو الأمر الذي نحن مهتمون به. إن العمق يعني تجريد التعارض، الاصطباغ الكلي الخالص للتعارض، حتى أن جانبيه يتطلبان هذا الطابع الكلي المطلق بمرجعية كل منهما للآخر.

وإذا تحدثنا بصفة عامة فإننا نقول إن لهذا التعارض شكلين: من جهة أنه تعارض الشر كشر وهذا يتضمن أن التعارض ذاته هو الشرير - وهذا هو التعارض المنظور فيه بالمرجعية إلى (الله)، ومن جهة أخرى إنه تعارض باعتباره هكذا ضد العالم، وهذا يتضمن أنه التعارض نفسه الذي هو شر - وهذا هو التعارض المنظور فيه بالمرجعية إلى (الله)، ومن جهة أخرى

إنه تعارض باعتباره تعارضاً ضد العالم، وهذا يتضمن أنه ليس خارج التناغم مع العالم - وهذه تعاسة، حالة الانقسام أو الانفصال منظوراً إليه من الجانب الآخر.

ولكي تنبعث الحاجة إلى التصالح الكلي، وجانب منه هو التصالح الإلهي، التصالح المطلق في (الإنسان) من الضروري أن ينال التعارض هذا الطابع اللامتناهي، ويجب رؤيته على نحو أن هذه الكلية تُجَمِّع أشد طبيعة (الإنسان) باطنية، وأنه لا يوجد شئ خارج هذا التعارض، وأن التعارض ليس من النوع الجزئي. وهذا هو أعمق عمق.

(أ) علينا أولاً أن ننظر في العلاقة التي ينتصب فيها الانفصال إزاء أحد الأطراف ألا وهو (الله). إن الإنسان واع باطنياً بأنَّهُ في أعماق وجوده فإنه تناقض، ومن ثم ينبعث شعور لا متناه للأسى بالمرجعية إلى نفسه. والأسى لا يوجد إلا حيث يوجد تعارض لما ينبغي أن يكون، تعارض لأمر إيجابي. وما لا يعود له في ذاته شئ إيجابي لا يكون له أي تناقض، أي أسىً فيه بالتالي، الأسى هو مجرد سالبية (فيما هو إيجابي)، وهذا يعني أن (ما هو إيجابي) هو شئ حافل بالتناقض الذاتي، وأنه ينجرح من جانب فعله نفسه.

وهذا الأسى هو عنصر واحد من عناصر الشر. إن الشر الموجود ببساطة بذاته هو تجريد، إنه لا يوجد إلا في تعارض مع الخير، ولما كان ماثلاً في وحدة الذات، فإن الشعور بالتعارض مع مرجعية هذا الانفصال تشكل الأسى المتناهي. وإذا لم يوجد الوعي بالخير هكذا في الذات نفسها، وإذا لم يكن المطلب اللامتناهي الذي يقتضيه الخير غير موجود في عمق وجود الذات، إذن فلن يكون هناك أسى، سيكون الشر نفسه عدماً خاوياً، إنه لا يوجد إلا في هذا النقيض أو هذا التعارض.

وكلا الشر وهذا الأسى لا يمكن أن يكونا لا متناهين إلا عندما يُعْرَف الخير، يُعْرَف (الله) على أنه (الله) الواحد الأحد، (الله) الروحي الخالص، وعندما يكون الخير هذه الوحدة الخالصة، عندما يكون لدينا اعتقاد (بالله)

على أنه الواحد الأحد، وفي علاقة وحسب مع مثل هذا الاعتقاد فإنه ساعتها فقط يمكن للسالبي أن يتقدم ويجب أن يتقدم إلى هذا التحدد للشر، وإن السلب أيضاً يستطيع أن يتقدم إلى هذه الحالة للكلية.

وإن الجانب الواحد لهذا الانفصال يصبح واضحاً عندما يرقى (الإنسان) إلى الوحدة الروحية الخالصة (لله). وهذا الأسى وهذا الوعي يمثل غوص (الإنسان) في نفسه، وبالتالي غوصه في اللحظة السالبية للانفصال أو الشر.

وهذا هو الغوص أو الاستغراق السالبي أو الباطني في الشر، إن الاستغراق الباطني لنوع إيجابي هو استغراق في الوحدة الخالصة (لله). وعندما أصل إلى هذه المَرحلة أتبين أنني (أنا) كإنسان طبيعي لا أتطابق مع ما يمثل الحقيقة، وأنني مشتبك في تَكَثُّر الأشياء الجزئية الطبيعية. وكما أن حقيقة (الخير) الواحد ماثلة فيَّ بيقين لا متناه، كذلك هذه الحاجة إلى التطابق تكتسب طابعاً محدداً كشئ ينبغي ألا يوجد.

إن المشكلة، إن المطلب هو من النوع اللامتناهي. ويمكن أن يقال إنه لما كنت (أنا) إنساناً طبيعياً فإن لدي من إحدى وجهات النظر وعياً بنفسي، ولكن أن أكون في حالة الطبيعة مما يعني أنني بدون وعي بالمرجعية إلى نفسي يعني غياب الإرادة، إنني موجود من النوع الذي يتصرف بمقتضى (الطبيعة)، ومن هذا المنطلق إنني (أنا) أكون - كما يقال غالباً - بريئاً، وإلى مدى بعيد ليس لدى أي وعي بما أفعله. إنني بدون إرادة من ذاتي، وما أفعله إنما أفعله بدون نزوع محدد، وأسمح لنفسي أن أندهش بفعلي إياه انطلاقاً من دافع ذاتي.

وعلى أي حال، هنا في حالة التعارض هذه فإن البراءة تختفي وبفضل الوجود الطبيعي اللاشعوري الخالي من الإرادة لدى (الإنسان) فإنّه هو الذي ينبغي ألا يكون، وبالتالي يكون اعتزام الشر في حضور الوحدة الخالصة، النقاء الكامل الذي أعرفه على أنه يمثل (الحق) و(المطلق). ويطرح الأمر هكذا فإننا نُضَمِّنُ هنا أنه عند الوصول إلى هذه النقطة فإن

هذا اللاوعي عينه من الناحية الماهوية وغيبة الإرادة هما اللذان يجب اعتبارهما من أعمال الشر.

وعلى أي حال فإن التناقض لا يزال، وتدبروا الأمر كيفما تشاؤون. ولما كان ما يُسَمَّى البراءة يُشَخْصِنُ نفسه على أنه سر، فإن الحاجة إلى التطابق بين نفسي و(المطلق)، عدم ملاءمتي للتعبير عن ماهيتي، يظل، وهكذا، مهما يكن الجانب الذي أنظر إلى نفسي من خلاله فإنني أعرف نفسي دائماً على أنني شئ لا ينبغي أن يكون.

وهذا يُعَبِّر عن العلاقة بالمرجعية لأحد الأطراف، والنتيجة، هذا الأسى في شكل أكثر تحديداً هو اتِّضَاعي، الشعور بالانسحاق، حقيقة أنني أعيش تجربة الأسى لأنني (أنا) ككائن طبيعي لا أتطابق مع ما في الوقت نفسه أعرف به نفسي على أنها قائمة في معرفتي وإرادتي.

(ب) وبالنسبة للعلاقة مع الطرف الآخر فإن الانفصال يبدو في هذه الحالة في شكل التعاسة الناجمة من حقيقة أن (الإنسان) لا يجد إشباعاً في العالم. إن رغبته في الإشباع، احتياجاته الطبيعية لا تعود لها أي حقوق، أي مطالب لكي يتم إشباعها. و(الإنسان) ككائن طبيعي ينتصب في علاقة مع (آخر)، وهذا (الآخر) مرتبط به في شكل قَوَىً، ووجوده إلى هذا المدى هو وجود عَرَضي، شأنه في هذا تماماً شأن الأشياء الأخرى في وجودها.

وعلى أي حال، فإن مطالب طبيعته بالمرجعية إلى الأخلاقيات، المطالب الخلقية الأسمى لطبيعته، هي مطالب وتحديدات خاصة بالحرية. وطالما أن هذه المطالب - والتي هي مشروعة ضمنياً، والتي تتأسس في فحواه أو تصوره - لأنه ما هو (الخير) وأن (الخير) فيه - طالما أن هذه المطالب لا تجد إشباعها في النظام القائم بالأشياء، في العالم الخارجي، فإنه يكون في حالة تعاسة.

إن التعاسة هي التي تدفع (الإنسان) إلى نفسه، وهي التي ترغمه على الارتداد إلى نفسه، ولما كان هذا المطلب المحدد من أن العالم يجب أن يكون عقلانياً يوجد فيه، إنه يتوقف عن العالم، ويبحث عن السعادة، عن

الإشباع في نفسه وذلك كتناغم الجانب الإيجابي لطبيعته مع نفسه. ولأنه يسعى لهذا، ويتوقف عن العالم الخارجي، ويحول سعادته إلى نفسه، فإنه يجد إشباعه في نفسه.

ونحن لدينا هذا المطلب وهذه السعادة في الشكلين التاليين: لقد رأينا كيف أن الأسى الذي ينجم من الكلية، من أعلى، وُجد بين الشعب (اليهودي)، ويرتبط معه التواجد الدائم للمطلب اللامتناهي للصَّفَاء المطلق في وجودي الطبيعي، في إرادتي التجريبية ومعرفتي. والشكل الآخر للنظر هو أن الارتداد عن التعاسة إلى النفس يمثل النقطة التي عندها وصل العالم (الروماني) وعندها انتهت بالتحديد التعاسة الكلية للعالم.

لقد رأينا كيف أن هذه الباطنية الصورية التي تجد إشباعها في العالم، هذه الهيمنة باعتبارها هدف أو غاية (الله) قد أعيد عرضها وعُرِفَتْ وجرى التفكير فيها على أنها هيمنة دنيوية. وكلا هذين الجانبين للحقيقة - أحاديّا الجانب، والأول يمكن تحديده على أنه الشعور بالاتضاع، والآخر هو الارتقاء التجريدي (للإنسان) في نفسه، ارتفاع (الإنسان) باعتباره تمركزاً ذاتياً. ومن هنا نجد الرواقية أو النزعة الشكية.

والإنسان بمقتضى النظرة (الرواقية) أو (الشكية) يجري دفعه في ارتداد لنفسه، عليه أن يجد إشباعاً في نفسه، في هذه الحالة من الاستقلال، والإنسان وهو باق دون تغير في تمركزه الذاتي عليه أن يجد السعادة، عليه أن يجد تناغم النفس، عليه أن يستقر في هذه الباطنية التجريدية الماثلة الواعية بذاتها والتي هي باطنية. وفي هذا الانسلاخ أو الانفصال - كما قلنا - تتخذ الذات - هكذا - طابعاً محدداً، وتتصور نفسها على أنها (الوجود للنفس) التجريدي المتطرف، والنفس تنغمر في أعماقها، في هاويتها المطلقة. وهذه النفس هي الجوهر الفرد غير المتطور، الجوهر الفرد المجرد، النفس الخاوية الخالية من المحتوى، ولكن لما كانت هي (الفحوى) بالإمكانية، وكانت العيني بالإمكانية فإن الخواء أو التجريد يدخل في علاقة تناقض مع طابعها الماهوي والذي عليه أن يكون عينياً.

وهكذا يَمْثُل العنصر الكلي بواقعة أنه في هذا الانفصال الذي يتطور إلى نقيض لا متناه، فإن التجريد يجب استبعاده واستنفاده. وهذه (الأنا) التجريدية هي أيضاً في ذاتها، إرادة، إنها عينية، غير أن العنصر المباشر الماثل فيها ويعطيها جوهراً هي الإرادة الطبيعية. ولا تجد النفس شيئاً في ذاتها سوى الرغبات والأنانية إلخ، وهذا شكل من أشكال المعارضة، تلك (الأنا) باعتبارها تمثل النفس في عمق طبيعتها، والجانب الواقعي هما متمايزان عن بعضهما، وعلى هذا النحو فإن الجانب الواقعي ليس شيئاً قد طرح بشكل ملائم للتعبير عن (الفحوى) وعلى هذا يرتد إليه، ولكن - بالعكس - لا يجد في ذاته سوى الإرادة الطبيعية.

ومجال التعارض حيث يتطور الجانب الواقعي على نحو أكثر هو العالم، ومن ثمَّ فإن وحدة (الفحوى) تجعل معارضاً لها الإرادة الطبيعية ككل، المبدأ الذي هو الأنانية، والذي تحققه يبدو في شكل الفسوق، القسوة إلخ. والموضوعية التي هي لدى (الأنا) الخالصة، والتي لديها كل ذلك الذي يمد التحقق أو العالم الذي تواجهه.

وعلى هذا فإن الوعي بهذا التعارض، الوعي بهذا الانقسام بين (الأنا) والإرادة الطبيعية، هو الوعي بتناقض لا متناه. وهذه (الأنا) والتي توجد من أجلها كشئ ملائم للتعبير عنه ليست موجودة في الإرادة الطبيعية، وليست في العالم بالمثل، وبالعكس، إن الموضوعية التي تتطابق بسداد معها هي (الماهية) الكلية وحسب، ذلك (الواحد) الذي لا يجد تحققه أو امتلاءه فيها، والذي لديه كل ذلك الذي يعين على التحقق، أو العالم المواجه له.

وعلى هذا فإن الوعي بهذا التعارض، هذا الانقسام بين (الأنا) والإرادة الطبيعية هو الوعي بتناقض لا متناه وهذه (الأنا) توجد في علاقة مباشرة بالإرادة الطبيعية والعالم، وفي الوقت نفسه يتمردان على هذه الأنا. وهذا هو الأسى اللامتناهي، (عذاب) العالم أو (آلامه). وإن التصالح الذي لدينا والذي نجده مرتبطاً بهذه النقطة ليس إلا تصالحاً جزئياً، ولهذا فهو لا يُشْبِع. وتناغم (الأنا) داخل ذاتها، والذي تناله في الفلسفة (الرواقية) ليس إلا من النوع التجريدي، إن الأنا تعرف هنا ذاتها على أنها ما يفكر، وموضوعها

هو ما يجري عليه التفكير ألا وهو (الكلي)، وهذا بالنسبة لها هو كل شئ ببساطة، الماهوية الحقة، ومن ثم فإن هذا له قيمة شئ مفكر وله قيمة للذات باعتبار أن هذا هو ما تطرحه. وهذا التصالح هو مجرد شئ تجريدي، لأن كل تحدد يكمن خارج ما يجري التفكير فيه، وليس لدينا سوى الهوية الذاتية الصورية. ومثل هذا النوع التجريدي للتصالح لا يستطيع أن يجد، ولا ينبغي له أن يجد موضعاً مرتبطاً بهذه النقطة المطلقة، كما أن الإرادة الطبيعية لن تجد إشباعاً داخل ذاتها بالمثل، فلا هي ولا العالم على نحو ما هو عليه يمكن أن يُشبع ذلك الذي قد أصبح واعياً لا تناهية. إن العمق التجريدي للتعارض يتطلب معاناة لا متناهية من جانب النفس، وبالتالي يتطلب تصالحاً سيكون بالمثل كاملاً.

إن هناك اللحظات الأشد تجريد أو بلوغاً للذروة، والتعارض أو التناقض هو ذروة كل الذرى. والجانبان يمثلان التعارض في أشد عموميته كمالا، فيما هو أشد شئ باطنية، في (الكلي) ذاته، في جانبي التناقض في الحالة التي فيها يمتد التعارض إلى أقصى عمق. وعلى أي حال إن كلا الجانبين هما أحاديا الجانب، الجانب الأول يشمل الأسى، الاتضاع التجريدي المشار إليه، وما هو في الذروة هنا هو ببساطة عدم السداد هذا من جانب الذات للتعبير عن (الكلي)، هذا الانقسام أو الانسلاخ، الذي لا يتداوى ولا يتكيف، مما يمثل التعارض بين لا متناهٍ من جهة وتناه محدد من الجانب الآخر. وهذا التناهي هو التناهي التجريدي، وإن أي شئ في هذا الصدد مما يعد منسوباً إليَّ هو شر ببساطة بمقتضى هذه الطريقة من النظر في الأمور.

وهذا التجريد يجد اكتماله في (الآخر)، وهذا هو التفكير في ذاته، إنه يتضمن أنني مناسب لنفسي، وأنني أجد الإشباع في نفسي ويمكن أن أحقق الإشباع في نفسي. وهذا الجانب على أي حال هو من الناحية الفعلة أشبه بما هو أحادي الجانب، وذلك أنه مجرد (ما هو إيجابي)، تأكيدي الذاتي في نفسي. والجانب الأول، تحطم القلب، هو مجرد شئ سالبي بدون تأكيد في ذاته، والثاني مقصود به أن يمثل هذا التأكيد، هذا الإشباع للنفس داخل النفس. وهذا الإشباع لنفسي في نفسي هو - على أي حال - مجرد إشباع

تجريدي يجري التوصل إليه من خلال الهرب من العالم، من الواقع، بالسالبية. ولما كان هذا هروباً من الواقع، فإنه أيضاً هو شعور من واقعي (أنا)، وليس هرباً من واقع خارجي، بل من حقيقة إرادتي أنا الخاصة.

إن حقيقة إرادتي، أنا باعتباري ذاتاً محددة، الإرادة في شكل متحقق، لا تعود إرادتي أنا، ولكن ما يتبقى لي هو مباشرية وعيي الذاتي، الوعي الذاتي الفردي. وهذا على وجه اليقين تجريدي تماماً، زيادة على ذلك فإن هذه النقطة النهائية لعمق النفس محتواه فيه، وأنا أحتفظ بنفسي فيه.

وهذا التجريد من واقعي التجريدي ليس فيَّ أو وعيي الذاتي المباشر، في مباشريتي وعيي الذاتي. ولهذا على هذا الصعيد فإن التأكيد هو العامل المُحَدِّد، التأكيد بدون سلب أحادية جانب (الوجود) المباشر. وفي الحالة الأخرى إنه السلب الذي هو أحادي الجانب.

هاتان هما اللحظتان اللتان تحتويان الضرورة من أجل التحول. إن تصور أو (فحوى) الديانات السابقة قد طهرت نفسها ومن ثم وصلت إلى هذا النقيض، ولما كان هذا النقيض أو التعارض قد أبان عن نفسه واتخذ له شكل ضرورة موجودة بالفعل فإنه جرى التعبير عن هذا في الكلمات التالية: "عندما تحقق الزمن" أي (الروح)، فإن مطلب (الروح) حاضر بالفعل، (الروح) التي تشير إلى طريق التصالح.

(ج) **التصالح**: إن أعمق احتياج (للروح) قائم في حقيقة أن التعارض في الذات نفسها قد نال الكلي الخاص به، أي أقصى تطرف تجريدي. وهذا هو الانقسام، الأسى الذي سبق أن أشرنا إليه. ولما كان هذان الجانبان ليسا طاردين الواحد للآخر بالتبادل، بل يشكلان هذا التناقض في واحد فإنه هو ما يبرهن مباشرة على أن الذات هي قوة لا متناهية للوحدة، إنها تستطيع أن تتحمل هذا التناقض. وهذه الطاقة الصورية التجريدية ولكنها أيضاً الطاقة اللامتناهية للوحدة التي تمتلكها.

وما يشبع هذا الاحتياج نسميه التصالح، الوعي بالإلغاء، الوعي بالإبطال للتعارض، الوعي بأن هذا التعارض ليس هو الحقيقة، بل الأمر بالعكس

فإن الحقيقة قائمة في الوصول إلى الوحدة بنفي هذا التعارض، أي السلام، التصالح الذي يتطلبه هذا الاحتياج. إن التصالح هو مطلب شعور الذات بالاحتياج، وهو كامن فيه باعتباره الواحد اللامتناهي، ما هو في هوية مع ذاته.

وهذا الإلغاء للتعارض له جانبان. على الذات أن تتأتى إلى أن تكون واعية بأن هذا التعارض ليس شيئاً ضمنياً أو ماهوياً، بل هو أن الحقيقة، الطبيعة الباطنية (للروح) تتضمن إلغاء هذا التعارض واستيعابه. وعلى هذا، ولما كان باطنياً أي ضمنياً، ومن وجهة نظر الحقيقة يطاح به في شئ أسمى، فإن الذات كذات في (وجودها من أجل النفس) تستطيع أن تصل وتتمكن من إلغاء هذا التعارض، أي تستطيع أن تحصل على السلام أو التصالح.

(١) إن الحقيقة الخالصة من أن التعارض يُطَاح به ضمنياً أو باطنياً تشكل الشرط، الافتراض المسبق، إمكانية قدرة الذات على الإطاحة بالتعارض فعلياً. وفي هذا المضمار يمكن أن يقال إن الذات لا تنال التصالح بمقتضى قدرتها، أي كذات جزئية، وبفعل نشاطها، وبما تفعله هي ذاتها، إن التصالح لا يحدث ولا يمكن أن يحدث من جانب الذات في طابعها كذات.

وهذه هي طبيعة الاحتياج عندما ينطرح التساؤل: بأي وسيلة يمكن إشباعه؟ إن التصالح لا يمكن إيجاده إلا عندما يتم القضاء على الانقسام، عندما ما يبدو أنه تصالح يجري تجنبه، فإن هذا التعارض بالتحديد هو لا وجود، عندما تُشَاهَدُ الحقيقة الإلهية على أنها من أجل هذا، التناقض المحلول أو الملغي، والذي فيه يطرح الضدان علاقتهما المجردة بالتبادل.

وهنا - مرة أخرى - بالتالي فإن التساؤل الذي طرحناه سابقاً ينبعث مرة أخرى من جديد. هل يمكن للذات ألا تحقق هذا التصالح بنفسها عن طريق فعلها الخاص، عن طريق جعل حياتها الباطنية تتطابق مع (الفكرة العادية) الإلهية من خلال تقواها وتكريسها والتعبير عن هذا في الأعمال؟ بل زيادة أكثر، هل تستطيع الذات المفردة ألا تفعل هذا أو - على الأقل - ليس (كل

الناس) أن يفعلوا هذا الذين يريدون بحق أن يتبنوا (الناموس) الإلهي على أنه ناموسهم حتى يمكن للسماء أن توجد على الأرض وأن تعيش (الروح) في عظمتها بالفعل هنا ويكون لها وجودها الحق؟ إن التساؤل هو ما إذا كانت الذات قادرة أو غير قادرة على إحداث هذا بفضل قواها كذات. وإن الفكرة العادية هي أنها تستطيع أن تفعل هذا. وما علينا أن نلاحظه هنا وما يجب أن نضعه في ذهننا بحرص هو أننا نتناول الذات وقد جرى التفكير فيها على أنها وهي تنتصب في أحد الطرفين إنّما توجد لذاتها. إن الذاتية كَمَلْمَح مميز إنما تنتمي إلى قوة إمكانية الطرح، وهذا يعني أن شيئاً جزئياً ما يوجد بفضلي. وهذا الطرح أو الإيجاد الفعلي، هذا الإتيان بالأعمال إلخ يحدث من خلالي، ولا تهم ماهية المحتوى، إن فعل الإنتاج هو بالتالي خاصية أحادية الجانب، والنتاج هو مجرد شئ مطروح، أو أنه معتمد من أجل وجوده على شئ آخر، وهو يظل على هذا النحو في حالة الحرية المجردة وحسب. والتساؤل الذي أشرنا إليه بالتالي يتأتى أن يكون تساؤلنا عما إذا كان التساؤل يستطيع بفعل الطرح أن ينتج هذا. وهذا الطرح يجب - ماهوياً - أن يكون سابقاً على الطرح، يكون افتراضاً مسبقاً، حتى أن ما يطرح هو أيضاً شئ ضمني. ووحدة الذاتية والموضوعية، هذه الوحدة الإلهية يجب أن تكون افتراضاً مسبقاً طالما أن طرحي قائم وحينئذ فقط يكون له محتوى، عنصر جوهري فيه، والمحتوى هو (الروح) وإلا لكان محتوى ذاتياً وصورياً، وحينئذ وحسب ننال محتوى جوهرياً حقيقياً. وعندما يكتسب هذا الافتراض المسبق طابعاً محدداً فإنه يفقد أحاديته الجانبية، وعندما تُعْطَى دلالة محددة لافتراض مسبق ما من هذا النوع فإن الأحادية الجانب بهذه الطريقة تَنْمَحي وتُفْقَد. ويقول لنا الفيلسوفان كانت وفيشته إن الإنسان يستطيع الآن، يستطيع أن يعمل الخير فقط وفق افتراض مسبق هو أن هناك نظاماً خلقياً في العالم، وهو لا يعرف ما إذا كان ما يفعله سيكون ملائماً وينجح، هو يستطيع أن يعمل وحسب بمقتضى افتراض مسبق هو أن (الخيرْ) بطبيعته الخالصة يتضمن النمو والنجاح، وأنه ليس مجرد شئ مطروح، بل الأمر بالعكس، هو في طبيعته موضوعي. إن الافتراض المسبق يتضمن تحدداً ماهوياً.

وتناغم هذا التناقض يجب - بالتالي - أن يَمْثُل على أنه شئ هو افتراض مسبق للذات. و(الفحوى)، وهي تسعى إلى معرفة الوحدة الإلهية، تعرف أن (الله) يوجد في ذاته ولذاته على نحو ماهوي، وبالتالي فإن ما تفكر فيه الذات ونشاطها لا معنى له في ذاتها، بل هي لا تكون ولا توجد إلا بفضل ذلك الافتراض المسبق. لهذا فإن الحقيقة يجب - لهذا - أن تبدو للذات كافتراض مسبق، والتساؤل الذي ينطرح هو: كيف وبأي صورة يمكن للحقيقة أن تظهر في ارتباط بالنسبة للنقطة التي تثيرها الآن، إنها الأسى اللامتناهي، العمق الخالص للنفس، وبالنسبة لهذا الأسى يجب أن يوجد إلغاء التناقض أو حله. فإذا شرعنا في الحديث فإننا نقول إن هذا الإلغاء له بالضرورة شكل افتراض مسبق، لأن ما لدينا هنا هو طَرَفٌ أحادي الجانب.

لهذا فإن ما يمتُّ إلى الذات هو ببساطة هذا الفعل الخاص بالطرح، العمل الذي يمثّل مجرد جانب واحد، والجانب الآخر هو الجانب الجوهري والأساسي الذي يحتوي فيه على إمكانية التصالح. وهذا يعني أن هذا التعارض لا يوجد حقاً على نحو ضمني. وحتى يمكن طرح المسألة على نحو أكثر صواباً فإن ما ذكرناه يعني أن المعارضة تبرز على نحو أبدي، وفي الوقت نفسه تلغي ذاتها على نحو أبدي، إنها في الوقت نفسه تصالح أبدي.

ولما كان هذا هو الحقيقة فقد رأينا ونحن نتناول (الفكرة العادية) الإلهية الخالدة التي تتضمن أن (الله) وهو (روح) حية يباين نفسه عن نفسه، إنه يطرح (آخر) وفي هذا (الآخر) يظل في هوية مع نفسه، ويكون لديه في هذا الآخر (هويته هو الذاتية) مع نفسه (هو).

هذه هي الحقيقة، وهذه الحقيقة هي التي يجب أن تشكل الجانب الواحد مما يجب أن يكون عليه (الإنسان) ليكون واعياً بالجانب الموجود الجوهري بالإمكان.

ويمكننا أن نعبر عن هذا بشكل أكثر تحديداً فنقول إن التعارض غير

سديد بصفة عامة. إن التعارض، (الشر) يمثل الجانب الطبيعي من الوجود الإنساني والإرادة أو المباشرية. وهذا بالضبط نوع الوجود المميز للحياة الطبيعية، فعندما تكون لدينا مباشرة وحب يكون لدينا تناه، وهذا التناهي أو الحياة الطبيعية غير ملائمة للتعبير عن شمولية (الله)، (الفكرة العادية) الخالدة اللامتناهية ذات الوجود الذاتي الحرة على نحو مطلق.

وعدم الملائمة هذه هي نقطة الانطلاق التي تشكل الحاجة إلى التصالح. والتعريف الأدق له لا يكون في قولنا إن عدم الملاءمة الملحق بكلا الجانبين يختفي من أجل الوعي. إن عدم الملاءمة (يوجد)، إنه متضمن فيما هو روحي. و(الروح) تعني التباين الذاتي، طرح التباينات أو إبرازها.

فإذا كانت هذه متباينة إذن فإنه بسبب حقيقة أنه استناداً إلى هذه اللحظة هي متباينات إنها ليست سواء، إنها تتمايز وهي لا تتطابق معاً. وعدم الملاءمة أو الحاجة إلى التطابق لا يختفي، وإذا كان عليه أن يرتقي فإن قوة الحكم بالنسبة (للروح) أو التباين، حياتها، سوف تختفي، وفي هذه الحالة ستكف عن أن تكون روحاً.

(٢) ونحن نصل إلى تعريف أبعد عندما نقول إنه رغم هذه الحاجة إلى التطابق فإن هوية الاثنين توجد، إن ذلك الآخر أو (الوجود - الآخر)، التناهي، الصنف، هشاشة الطبيعة الإنسانية لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تضعف قيمة تلك الوحدة التي تشكل العنصر الجوهري في التصالح.

ونحن نتبين هذا - أيضاً - على أنه ماثل في (الفكرة العادية) الإلهية، وذلك أن (الابن) (العالم) غير (الآب)، وهذا (الوجود - الآخر) متباين، لأنه إن لم يكن كذلك فلن يكون (روحاً). لكن (الأول) [٣٩] هو (الله) ولديه الامتلاء الكامل للطبيعة (الإلهية) فيه (هو نفسه). إن خاصية (الوجود - الآخر) ليست بأي حال من الأحوال مستمدة من قيمة حقيقة أن هذا (الآخر)

(٣٩) بدلنا التركيبة المنطقية عند هيجل إلى تركيبة دينية لأن الله هو الأول لا (آخر) مع مراعاة أنه هو الأول والآخر وهذا مغاير عن معنى وجود آخر. (المترجم).

هو (الابن)، (العالم)، وأيضاً ليس مستمداً من الطابع الإلهي (للآخر) كما يتبدى في الطبيعة الإنسانية.

وهذه الآخرية أو (الوجود - الآخر) هو (الوجود) الذي يعدم نفسه دوْماً، والذي يطرح دوْماً ذاته والذي يعدم ذاته روحاً، وهذا الطرح الذاتي وإعدام (الوجود - الآخر) هو الحب أو (الروح). إن (الشر) كما يمثل جانباً واحداً للوجود قد تحدد ببساطة على أنه (الآخر)، المتناهي، السالبي، وإن (الله) قد طرح في الجانب الآخر على أنه (الخيْر)، (الحق)، ولكن هذا (الآخر)، هذا السالبي يحتوي في ذاته التأكيد بالمثل، وفي (الوجود) المتناهي يجب أن يُعْرَف الوعي أن مبدأ التأكيد موجود في هذا (الآخر)، وفي هذا المبدأ للتأكيد يكمن مبدأ الهوية مع الجانب الآخر، يمثل ما إن (الله) ليس وحسب (الحق)، الهوية الذاتية المجردة، بل له في (الآخر)، في السلب، في الطرح الذاتي للآخر خاصيته (هو) الماهوية الفريدة والتي هي الخاصية الفريدة (للروح) [٤٠].

ولا تقوم إمكانية التصالح إلا على الإدراك الواعي بالوحدة الضمنية للطبيعة الإلهية والإنسانية، وهذا هو الأساس الضروري وهكذا يمكن للإنسان أن يعرف أنه تلقى وحدة مع (الله) [٤١] طالما أن (الله) ليس بالنسبة له غريباً عن طبيعته، طالما أنه لا ينتصب في علاقته (بالله) كَحَدَث خارجي، ولكن يحدث هذا عندما يرتفع إلى (الله) في طابعه الماهوي بشكل يتفق مع حريته وذاتيته، وعلى أي حال فإن هذا لا يكون ممكناً إلا إذا كانت هذه الذاتية التي تنتمي إلى الطبيعة الإنسانية هي في (الله نفسه) [٤٢].

---

(٤٠) لنتذكر أن الله بعد أن خلق آدم من الطين قد نفخ فيه من روحه فهناك نفخة إلهية روحية في (الآخر) (المترجم).

(٤١) بطبيعة الحال هي وحدة شهود لا وحدة وجود على حد قول الصوفية (المترجم).

(٤٢) مرة أخرى للتوضيح إن الإنسان به نفس إلهي من النفخة الأولى التي نفخ بها الله في الطين الذي خُلق منه آدم (المترجم).

إن الأسى اللامتناهي يجب أن يعي هذا (الوجود) الضمني على أنه الوحدة الضمنية للطبيعة الإلهية والإنسانية، ولكن وحسب في طابعها (كوجود) ضمني أو جوهرية، وعلى نحو أن هذا التناهي، هذا الضعف، هذا (الوجود - الآخر) لا يضعف بأي حال من الأحوال الوحدة الجوهرية للاثنين.

إن وحدة الطبيعة الإلهية والإنسانية، (الإنسان) في كليته هو (فكر الإنسان) وهو (الفكرة العادية) (للروح) المطلقة في ذاتها ولذاتها. وفي السيرورة أيضاً التي فيها يُغْنى (الوجود - الآخر) نفسه فإن هذه (الفكرة العادية) وموضوعية (الله) هما حقيقتان ضمنياً، وهما ماثلتان على نحو مباشر في الواقع في (كل) الناس، ومن كأس عالم - الروح الشامل يُزبْد اللاتناهي من أجله. والأسى حيث التجارب المتناهية تكون قد فنيت وجرى استيعابها لا يعطي ألماً فهو بهذا يرتقي إلى مرتبة لحظة في سيرورة (ما هو إلهي).

"لما يجب أن يقلقنا ذلك القلب نظراً لأنه يزيد من بهجتنا؟"

هنا - على أي حال - عند النقطة التي فيها نكون الآن موجودين ليس (تفكير الإنسان) هو الذي علينا أن نفعله. كما أننا لا نستطيع أن نتوقف عند خاصية التفردية بصفة عامة والتي هي نفسها - مرة أخرى - كلية، وهي ماثلة في التفكير التجريدي على هذا النحو.

(٣) إن الأمر بالعكس، إذا كان على (الإنسان) أن يحصل على وعي بوحدة الطبيعة الإلهية والإنسانية، ووحدة خاصية الإنسان هذه التي تمت إلى (الإنسان) بصفة عامة، أو إذا كان يجب على هذه المعرفة أن تشق طريقها كلية في الوعي بتناهيه على أنه شعاع النور الخالد الذي يكشف ذاته له في التناهي إذن فإن هذا يجب أن يصل إليه في طابعه باعتباره (إنساناً) بصفة عامة أي بعيداً عن أي ظروف خاصة للثقافة أو التدريب، يجب أن يتأتى له على أنه يُمَثّل (الإنسان) في حالته المباشرة، ويجب أن يكون كلياً بالنسبة للوعي المباشر.

إن الوعي (بالفكرة العادية) المطلقة التي لدينا في الفكر لا يجب لهذا أن

تُطْرَح على أنها تَمِتُّ إلى نقطة التأمل الفلسفي، نقطة التفكير التأملي، بل يجب - بالعكس - أن يبدو في شكل يقين للناس بصفة عامة. وهذا لا يعني أنهم يفكرون في هذا الوعي أو يدركون ويعوون ضرورة هذه (الفكرة العادية)، ولكن ما نحن معنيون به لكي نبنيه هو بالأحرى أن (الفكرة العادية) تصبح بالنسبة لهم يقيناً، أي هذه (الفكرة العادية) وهي وحدة الطبيعة الإلهية الإنسانية وهي تصل إلى مرحلة اليقين حتى أنها تكتسب إلى حد بعيد شكل الإدراك الحسي المباشر للوجود الخارجي - بالاختصار إن هذه (الفكرة العادية) تبدو كما لو أنها تتم مشاهدتها ومعايشتها في العالم. وعلى هذا فإن هذه الوحدة تُظهر ذاتها للوعي في تجل للواقع؛ وهذا التجلي زماني خالص وعادي بشكل مطلق، إنها تظهر ذاتها في إنسان مفرد، في فرد محدد هو في الوقت نفسه معروف أنه (الفكرة العادية) (الإلهية)، ليس مجرد (موجود) من نوع أرقى بصفة عامة، بل بالأحرى (الفكرة العادية) المطلقة الأسمى، إنه رسول (الله).

وتعبير "الطبيعتان الإلهية والإنسانية في (واحد)" هو تعبير فج وغير دقيق، لكن علينا، أن ننسى الفكرة التصويرية المرتبطة به. إن ما علينا أن نفكر فيه في ارتباط مع هذا هو الجوهرية الروحية التي يوحي بها، ففي وحدة الطبيعتين الإلهية والإنسانية فإن كل شئ ينتمي إلى التجزئية الخارجية يكون قد اختفى، في الواقع إن المتناهي يكون قد اختفى.

إن الأمر هو أمر العنصر الجوهري في وحدة الطبيعتين الإلهية والإنسانية والتي ينال بها (الإنسان) الوعي، وعلى هذا النحو يبدو (الإنسان) مكتسياً صبغة إلهية ... وهذه الوحدة الجوهرية هي طبيعة (الإنسان) الإمكانية، ولكن بينما توجد هذه الطبيعة الضمنية (للإنسان)، فإنها تجاوز الوعي المباشر، تجاوز الوعي العادي والمعرفة، وبالتالي يجب أن تعد على أنها موجودة في نطاق يعلو ذلك الوعي الذاتي الذي يتخذ شكل الوعي العادي ويتميز على هذا النحو.

وهذا يفسر السبب في أن هذه الوحدة يجب أن تبدو للآخرين في شكل إنسان مفرد يتميز عن بقية الخلق أو يكون استثناء لهم، لا على أنه يمثل

كل الناس المفردين، بل على أنه (الواحد) الذي ينفصلون عنه، بالرغم من أنه لا يعود يبدو على أنه يمثل الإمكانية أو الماهية الحقة التي تعلو، بل باعتباره الفردية في نطاق اليقين.

وهذا اليقينِ والرؤية الحسية هما ما نحن معنيون به، ولسنا معنيين فحسب بالْمُعَلِّم الإلهي، ولا في الحقيقة بكل بساطة بالأخلاقيات، بل ولا حتى بأي حال من الأحوال ببساطة بمُعَلِّم لهذه (الفكرة العادية) بالمثل. لا ينبغي لتناولنا أن يُعْنَى بالتفكير العادي أو القناعة، بل بهذا الحضور المباشر واليقين (بما هو إلهي)، لأن اليقين المباشر لما هو ماثل يمثل الشكل اللامتناهي والحالة التي تتخذها (الكينونة) بالنسبة للوعي الطبيعي. وهذه (الكينونة) تدمر كل تتبع للتأمل، إنها النقطة النهائية، اللمسة الأخيرة للنور المطروح. هذه (الكينونة) هي المطلوبة في التأمل من أي نوع كما هو الحال من خلال الشعور، الأفكار التصويرية، المعقوليات، وفي المعرفة الفلسفية وحدها، عن طريق (الفحوى) وحدها في عنصر الكلية تعود المسألة مرة أخرى.

لا يجب أن نتصور (ما هو إلهي) وحسب على أنه التفكير الكلي، أو على أنه شئ باطني وله وجود بالإمكانية وحسب، إن إضفاء الطابع الموضوعي على (ما هو إلهي) لا يجب تصوره ببساطة على نحو الشكل الموضوعي الذي يُتَّخذ في كل الناس، ففي تلك الحالة سيجري تصوره ببساطة على أنه يمثل الأشكال المتعددة (لما هو روحي) بصفة عامة، والتطور الذي هو (للروح المطلقة) في ذاتها والذي يجب أن يتقدم إلى أن يصل إلى الشكل الذي هو شكل المباشرية ولا يكون هذا ماثلاً فيه.

و(الواحد) الذي نجده في الديانة اليهودية يوجد في الفكر، لا في شكل إدراك حسي، وبالتالي لم يصل بعد إلى الشكل الكامل (للروح). إن مجرد الحصول هذا على شكل كامل وتام في (الروح) هو الذي نسميه الذاتية، إنه الذي يغرب ذاته أو يجعلها في غربة بشكل لا ينتهي، وحينئذ من هذا التعارض المطلق، من أبعد نقطة في التجلي يعود إلى ذاته.

ومبدأ الفردية من الحق أنه كان ماثلاً من قبل في المثال (اليوناني)، ولكن كانت هناك حاجة في ذلك اللاتناهي إلى الموجود الكلي على نحو ماهوي، إن (الكلي) باعتباره (كُلاً) ليس مطروحاً إلا في ذاتية الوعي، وهذه الذاتية هي وحدها الحركة الباطنية اللامتناهية حيث يُلْغى كل تحدد الوجود المتحدد، والتي هي ماثلة في الوقت نفسه في الوجود في أشد أشكاله تناهياً

وهذا الفردي - بالتالي - ذلك الذي يمثل للآخرين تجلي (الفكرة العادية) هو (واحد وحسب) (فريد) ليس أي واحد، وذلك أن (الإلهي) في فرد ما سيصبح تجريداً. إن فكرة شخص ما هي نافلة تعسة للتأمل، نافلة لأنها معارضة للتصور أو فحوى الذاتية الفردية. ففي (الفحوى) الواحد هو دائماً، والذات يجب أن تعود تماماً إلى الذاتية الواحدة. وفي (الفكرة العادية) الخالدة لا يوجد سوى (الابن) الواحد، ومن ثم لا يوجد إلا (واحد) وحسب فيه تبدو (الفكرة العادية) المطلقة، وهذا (الواحد) يستبعد الآخرين. وهذا التطور الكامل للواقع متجسد هكذا في الفردية المباشرة أو الانفصالية التي هي المَلْمَح الأجمل للديانة (المسيحية)، وإن التجلي المطلق للمتناهي يجد فيها شكلاً يمكن فيه أن يجري تصوره خارجياً.

والخاصية التي هي أن يتمثل (الإلهي) في (الإنسان) وبالتالي أن الروح المتناهية لديها وعي (بالله) وهي في التناهي ذاته تمثل أصعب لحظات الدين. وعلى هذا بالنسبة للفكرة العامة التي نجدها بين القدماء بصفة خاصة فإن الروح أو النفس إنما تدخل في العالم مرغمة كما لو كانت في عنصر غريب عنها، وسُكْنى النفس في الجسم والتجزؤ هذا في شكل الفردية يعدان من انحطاط (الروح). وفي هذا تتدرج فكرة لا حقيقة الجانب المادي الخالص، لا حقيقة الوجود المباشر. وعلى أي حال، من جهة أخرى فإن خاصية الوجود المباشر هي في الوقت نفسه خاصية ماهوية، إنها النقطة المتناقضة النهائية (للروح) في ذاتيتها. إن للإنسان مصالح روحية وهو فعال بشكل روحي، إنه يستطيع أن يشعر بأنه معاق في ارتباط بهذه المصالح والفعاليات، وطالما أنه يشعر بنفسه أنه حالة من حالات التبعية

الفيزيائية وأن عليه أن يقدم لمدده إلخ فإن أفكاره تُسْتَبْعَد من مصالحه الروحية من خلال أنه مفيد (بالطبيعة). وعلى أي حال فإن مرحلة الوجود المباشر محتواة في (الروح) ذاتها والخاصية الماهوية (للروح) هي أنها يجب أن تتقدم إلى هذه المرحلة. إن الحياة الطبيعية ليست ببساطة ضرورة خارجية، بل الأمر بالعكس، فإن (الروح) كذات في مرجعيتها اللامتناهية لذاتها لها خاصية المباشرية فيها. وعلى هذا عندما يحدث وتتكشف طبيعة (الروح) (للإنسان) يجب أن تتكشف طبيعة (الله) في التطور الكلي (للفكرة العادية)، ومن ثم فإن هذا الشكل يجب أن يكون حاضر أيضاً هنا، وهذا هو وحسب شكل التناهي؛ إن (الإلهي) يجب أن يبدو في شكل المباشرية. وهذا الحضور المباشر هو مجرد حضور (لما هو روحي) في ذلك الشكل الروحي الذي هو الشكل الإنساني. وهذا التجلي لا يكون حقيقياً عندما يتخذ أي شكل آخر، ومن المؤكد ألا يحدث هذا عندما يكون تجلياً (لله) في الشجيرة المحترقة وما شابه ذلك. إن الطابع الإلهي يبدو في شخص مفرد للذي كل أنواع المباشرية للضروريات الفيزيائية ترتبط به. وفي وحدة الوجود عند الهنود هناك عدد لا يحصى من التجسيدات تحدث، هناك الذاتية، الوجود الإنساني ليس إلا شكلاً عرضياً، وفي (الإله) إنه ببساطة قناع يتبناه (الجوهر) ويتغير بطريقة عرضية. و(الله) (كروح) - مهما يكن الأمر - يحتوي في (نفسه) لحظة الذاتية، لحظة الواحدية، وعلى هذا فإن تجليه لا يمكن أن يكون سوى تجلٍ أوحد، لا يمكن أن يحدث إلا مرة واحدة.

وفي الكنيسة يُسَمَّى (المسيح) الإنسان الإلهي .. وهذا مركب شاذ يناقض على نحو مباشر (الفهم)، ولكن وحدة الطبيعتين الإلهية والإنسانية قد حدثت هنا في الوعي الإنساني وأصبحت يقيناً له بتضمين أن الآخرية - أو كما يعبر عنها أحياناً التناهي، الضعف، هشاشة الإنسان - لا يمكن أن يتنافر مع هذه الوحدة، بمثل ما أنَّ الآخرية في (الفكرة العادية) الخالدة لا يمكن بالمرة أن تقلل من الوحدة التي عليها (الله).

هذا هو المركب الفريد والذي ضرورته قد رأيناها. إن هذا يحتوي الحقيقة

من أن الطبيعتين الإلهية والإنسانية مختلفتان ضمنياً[٤٣]. (الألوهية) في الشكل البشري. والحقيقة أنه لا يوجد سوى سبب واحد، (روح) واحدة، إن (الروح) باعتبارها متناهية ليس لها وجود حقيقي.

إن جوهرية شكل التجلي تتكشف أو تصبح جلية ولما كان هذا التجلي هو تجلي (الله) فإنه من الناحية الجوهرية مجعول من جماعة المؤمنين. إن التجلي معناه (الوجود من أجل الآخر) وهذا الآخر هو جماعة المؤمنين.

وعلى أي حال يمكن أن يُنْظَر لهذا التجلي التاريخي بطريقتين مختلفتين. فمن جهة يمكن أن يعد الإنسان (إنساناً) باعتباره في حالته الخارجية بالمعنى العادي (للإنسان)، المعنى الذي فيه يجري تناول (الإنسان) بالطريقة اللادينية للنظر في هذا التجلي. ثم، من جهة أخرى يمكن أن يُنْظر إليه في الروح أو بطريقة روحية وبالروح التي تضغط لكي تصل إلى حقيقتها والتي بسبب أن لديها هذا الانقسام اللامتناهي وحده، هذا الأسى داخل ذاتها تريد الحقيقة، تريد أن تملك ويجب أن تملك الحاجة إلى الحقيقة ويقين الحقيقة. وهذه هي الطريقة الحقة في النظر إلى التجلي إلى مدى بعيد بقدر ما يهم الدين. وعلينا أن نميز بين هاتين النظريتين - الطريقة المباشرة للنظر إلى المسألة، والطريقة التي يتبعها الإيمان.

بالإيمان فإن هذا الفرد يُعْرف على أنه يمتلك طبيعة روحية، حيث أن (الله) لا يعود متباعداً عن هذا العالم. وعندما يجري النظر إلى (المسيح) بالطريقة عينها كما في حالة سقراط فإنه ينظر إليه (هو) على أنه إنسان عادي، على نحو ما يعتبر المسلمون (المسيح) هو رسول (الله) بصفة عامة حيث أن كل العظماء هم أنبياء (الله) ورسله. فإذا لم نقل عن (المسيح) أكثر من أنه (هو) معلم البشر، وأنه شهيد من أجل الحق فإننا لا نكون قد التقطنا الزاوية (المسيحية) في النظر، زاوية الدين الحق.

---

(٤٣) لنتذكر أن الحلاج الذي اتهم بالاتحاد هو نفسه ينفي هذا عندما يقول إن ناسوتيته هو غير مماسة للاهوتية الله وقال أيضاً: بيني وبينك إنيٌّ ينازعني/ فانزع بإنِّيكَ إنّيَّ من البيْنِ (المترجم).

إن أحد الجوانب هو هذا الجانب الإنساني، هذا المظهر لمخلوق هو إنسان حي. وهو كإنسان مباشر أو طبيعي خاضع لعَرَضيَّة الأشياء الخارجية، خاضع لكل العلاقات والظروف الزمنية، لقد وُلد، وهو (كإنسان) محتاج لكل ما يحتاجه الآخرون فيما عدا أنه لا يشارك في الفساد والعذابات والنوازع الخاصة لدى الناس، لا يشارك في المصالح الخاصة للحياة الدنيوية والتي ترتبط بها الاستقامة والتعاليم الخلقية حيث تجد لها مكاناً، بل الأمر بالعكس، إنه لا يعيش إلا من أجل الحق وإعلان كلمة الحق، ونشاطه قائم ببساطة في تحقيق الوعي الأسمى للناس.

ولهذا إلى هذا الجانب الإنساني تنتمي عقيدة (المسيح) أساساً. والتساؤل هو: كيف يمكن لهذه العقيدة أن توجد، وعلى أي نحو تتشكل؟ إن العقيدة في شكلها الأول لا يمكن أن تكون قد تألفت من العناصر نفسها التي ظهرت بها فيما بعد في عقيدة (الكنيسة)، لابد أنه كان لها خصائصها الفريدة المعيَّنة والتي تلقت في (الكنيسة) بحكم الضرورة دلالة أخرى في جانب وتم إسقاط بعضها في جانب آخر. إن تعاليم المسيح في شكلها المباشر لا يمكن أن تكون (العقائد القطعية المسيحية)، لا يمكن أن تكون العقيدة الكنسيَّة. فعندما تشكلت الجماعة المسيحية، عندما اكتسبت (مملكة الرب) واقعاً ووجوداً محدداً، فإن هذه التعاليم لا يمكنْ أن يكون لها المعنى نفسه الذي كان من قبل.

إن المحتويات الرئيسية لهذه التعاليم لا يمكن أن تكون إلا عامة وتجريدية. إذا كان هناك شئ جديد، عام جديد، دين جديد، تصور جديد (لله) يُقَدَّم لعالم التفكير العادي، إذن فإن أول شئ تكون هناك حاجة إليه هو المجال العام للأفكار حيث يستطيع هذا الدين أن يظهر نفسه، والشئ الثاني ما هو جزئي ومحدد وعيني. إن عالم التفكير العادي - طالما أنه يفكر - إنما يفكر وحسب على نحو تجريدي، إنه لا يفكر إلا فيما هو عام، إنه قاصر على (الروح)، والذي يستوعب الأشياء من خلال (الفحوى) لإدراك الجزئي في العام، وأن يرى كيف أن هذا الجزئي ينطلق من (الفحوى) بحكم قوته هو. وبالنسبة لعالم الفكر العادي أو الشعبي فإن الأساس الذي يستقر عليه

(الفكر) والتجزئية والتطور ينقسم. هذا الأساس أو الكلي يمكن استغلاله لهذا من أجل الفحوى الحقة (لله) عن طريق العقيدة.

ولما كان ما نتناوله هو وعي جديد من جانب الناس، دين جديد، فإنه لهذا السبب هو الوعي بالتصالح المطلق، وهذا يتضمن عالماً جديداً، ديناً جديداً، حقيقة جديدة، عالماً بكيف مختلف، وذلك أن الدين هو الذي يشكل العنصر الجوهري في الوجود المحدد الخارجي أو الوجود الإنساني.

وهذا هو الجانب السالبي أو الإشكالي مقابل الاستمرارية في هذه الخارجية من جانب الوعي أو إيمان (الإنسان). إن الدين الجديد يعلن ذاته على أنه وعي جديد، وعي بتصالح (الإنسان) مع (الله)، وهذا التصالح الذي يعبر عن حالة هو (مملكة الله)، (هو الخالد) باعتباره مستقر (الروح)، عالم حقيقي يحكمه (الله)، وفيه تتصالح الأرواح والقلوب مع (الله)، ومن ثم تكون (لله) السيادة عليهم وهذا يمثل إلى حد كبير المجال العام أو الأساس.

إن مملكة (الله)، الدين الجديد، يحتوي - هكذا - داخل ذاته خاصية السلب أو النفي بالنسبة لكل ما هو وقائعي. هذا هو الجانب الثوري من تعاليمه الذي يزيح من جهة كل ما يوجد بالفعل، ومن جهة أخرى يحطمه ويطيح به. إن كل الأشياء الأرضية والدنيوية تتهاوى وتصبح ولا قيمة لها، ويجري التعبير عنها باعتبارها عديمة القيمة. إن ما يوجد حتى الآن يتغير، العلاقات الموجودة حتى الآن، وحالة الدين والعالم لا يمكن أن تبقى على نحو ما هي عليه الآن. لهذا فإن ما يجب عمله هو الحصول على (الإنسان) - الذي يجب أن يصل إلى وعي بالتصالح - مستمد من الوضع الحالي وجعله يسعى من أجل هذا التجريد أو الانسحاب من الواقع الفعلي.

إن الدين الجديد حتى هذه اللحظات يركز نفسه ولا يوجد بالفعل على أنه كنيسة أو جماعة المؤمنين، بل يظهر نفسه بالأحرى في تلك الطاقة التي تشكل الاهتمام الوحيد للإنسان الذي عليه أن يقاتل ويناضل لكي يحصل على هذه الحالة الجديدة، لأنه ليس في حالة تناغم بعد مع الحالة الواقعية للعالم، وهو لم يقترن بعد بوعيه بعالمه.

لهذا فإن هذا الدين الجديد في أول ظهوره يمثل جانباً إشكالياً، إنه يتضمن مطلباً هو أنه يجب التخلي عن الأشياء الجزئية، إنه يطالب (الإنسان) بأنه يجب أن يرتفع إلى ممارسة طاقة لا متناهية حيث أن (الكلي) يطالب بضرورة التمسك به من أجل ذاته وفيه فإن كل الروابط الأخرى يجب معاملتها على أنها أمور لا وزن لها وأن كل ما يُعَدُّ حتى تلك اللحظة أخلاقياً وحقاً وكل الروابط الأخرى يجب تنحيتها جانباً.

"من أمي وأخي؟" إلخ "دعوا الموتى يدفنوا موتاهم" إلخ. "إن من يضع يده على محراثه وينظر إلى الوراء ليس مهيئاً لمملكة الله". "لقد جئت أحمل سيفاً" إلخ. في هذه الكلمات نجد كيف أن هناك إشكالية موجهة ضد كل العلاقات الخلقية العادية

- "لا تعبأوا بالعد"، "أعطوا خيراتكم للفقراء".

إن كل تلك العلاقات التي لها مرجعية بالملكية تختفي، وفي الوقت نفسه هي بدورها تلغيها، لأنه إذا أعْطِيَ كل شئ للفقراء إذن فلن يكون هناك فقراء. وكل هذا يمثل عقائد وخصائص خاصة تنتمي للظهور الأول للدين الجديد وهو يشكل الاهتمام الوحيد للإنسان، والذي عليه أن يعتقد أنه لا يزال معرضاً لخطر الضياع، وعندما تُوَجَّه تعاليمه إلى الناس الذي بهم يكون العالم قد ضاع والذين يضيعون مع العالم. إن الجانب الأول يتمثل بهذا الزهد، هذا النُكْران، هذا التقليل لكل اهتمام جوهري والروابط الخلقية خاصية ماهوية للتجلي المكثف للحقيقة، وهي خاصية جوهرية هي أنه عندما تحصل الحقيقة على وجود مؤكد، فإنها تفقد بعضاً من أهميتها. وفي الحقيقة، إذا كان هذا الدين في بدايته كمعاناة يتبدى في علاقة مع ما هو خارجي عنه برغبة أن يتحمله ويطيقه ويخضع للموت في مسار الزمن، عندما يشب قوياً فإن طاقته الداخلية ستتصرف إزاء ما هو خارج عنه بمظهر عنيف للقوة مماثل.

والشئ التالي في الجانب التأكيدي لهذا الدين هو إعلان (مملكة الله)، وعلى (الإنسان) تجاه هذه المملكة باعتبارها تمثل مملكة الحب (لله) أن

يغير نفسه، وهو يفعل هذا بأن يكرس نفسه مباشرة للحقيقة التي تمثلها هذه المملكة. وقد جرى التعبير عن هذا بأكبر قدر من الصراحة المطلقة والمدهشة كما هو على سبيل المثال في بداية ما يسمى الموعظة على الجبل: "مبارك الأطهار في القلب، فسوف يرون الله" إن مثل هذه الكلمات هي من بين أعظم ما قيل. إنها تُمَثِّل نقطة محورية أخيرة حيث أن كل خرافة وكل احتياج للحرية من جانب الإنسان يجري التطويح بهما. ومن الأهمية اللامتناهية بمكان أنه مع ترجمة لوثر (للإنجيل) وُضع كتاب شعبي في أيدي الناس حيث أن القلب، حيث أن الروح تستطيع أن تجد نفسها في مستقرها في أقصى الذُرَى، في الحقيقة في طريقة لا متناهية، وفي البلدان الكاثوليكية يوجد في هذا المضمار افتقار شديد. وذلك أن (الإنجيل) بالنسبة للشعوب البروتستنتانية يقدم وسيلة للخلاص من كل العبودية الروحية.

ولا يوجد أي ذكر لأي تأمل فيما يتعلق بهذا الرفع للروح حتى يمكن أن تصبح حقيقة متحققة في (الإنسان)، ولكن بالعكس، إن مجرد عبارة عما هو مطلوب إنما تتضمّن هذا (الوجود) المباشر، هذا التحول - الذاتي المباشر إلى (الحق)، إلى مملكة (الله)، وإلى العالم العقلي والرعي، إلى مملكة (الله) ينبغي على الإنسان أن ينتمي، وفيها يوجد الشعور أو الحالة الخلقية وحدها التي هي لها قيمة، ولكن ليس الشعور التجريدي، ليس مجرد الرأي القائم بالصدفة، بل الشعور المطلق أو الحال المطلق الذي أساسه في (مملكة الله). وفي ارتباط (بمللكة الله) هذه تتبدى للعيان القيمة اللامتناهية للباطنية لأول وهلة. وقد جرى إعلان هذا بلغة الحماسة، بنغمات نفاذة تهز النفس، على نحو ما فعل هرمس [٤٤] لاستخلاص الكيان وطرحه إلى ما وراء ما هو زماني إلى مستقره الأبدي "ابحثوا أولاً عن (مملكة الله) وطريقه (هو) المستقيم".

---

(٤٤) ليس هذا هرمس في الأساطير اليونانية الذي هو رسول الآلهة وإله الطرق والتجارة بل المقصود هو جورج هرمس (١٧٧٥ - ١٨٣١) لاهوتي وفيلسوف ألماني حاول تثبيت الضرورة العقلانية لأهداف العقيدة الكنسية (المترجم)

وعلى طول هذا الرفع إلى الأعلى والتجرّد الكامل من كل ذلك العالم مما يعد عظيماً، فإننا نجد في كل موضع في تعاليم (المسيح) انتحاباً، انحطاطاً لأمته (هو) والناس بصفة عامة. لقد ظهر (يسوع) في زمن عندما كانت الأمة (اليهودية) - بسبب ما تعرضت له عبادتها من أخطار والتي كانت لا تزال تتعرّض لها - كانت أكثر استغراقاً على نحو مُسْتَغْصٍ في عاداتها عن ذي قبل، وكانت مندفعة في الوقت نفسه إلى مرحلة اليأس من رؤية آمالها تتحقق بالفعل لأنها اتصلت بإنسانية كلية، وهي وجود لا تستطيع أن تتكره، ومع هذا كان خالياً من أي عنصر روحي - لقد ظهر (هو) - بالاختصار - عندما كان الشعب في حالة حيرة وعجز.

"إنني أشكرك أيها الآب، يارب السماء والأرض أنك أخفيت هذه الأشياء عن الحكيم والحصيف، وكشفتها للأطفال".

وعلى هذا، فإن هذا العنصر الجوهري، هذه السماء الإلهية الكلية للحياة الباطنية أفضت بتأثير التأمل بنوع أكثر تحديداً إلى أوامر خلقية هي تطبيق لذلك العنصر الكلي على الظروف والمواقف الجزئية. وهذه الأوامر - مهما يكن - هي نفسها تنطبق من ناحية وحسب على مجالات محدودة من السلوك، ومن جهة أخرى مقصود بها تلك المراحل التي تنشغل بالحقيقة المطلقة، إنها تحتوي على شئ باهر، أو بمعنى آخر هي موجودة من قبل في الأديان الأخرى وفي الديانة (اليهودية). وهذه الأوامر تتجمع في أمر (الحب) كمحور رئيسي لها، الحب الذي هدفه ليس الحقوق بل رفاهية الآخر، ومن ثم يعبر عن علاقة بموضوعه الخاص. "أحب جارك حبك لنفسك". إن هذا الأمر - إذا ما فكرنا فيه في معناه التجريدي والأكثر امتداداً على أنه يشمل حب الناس بصفة عامة، إنه أمر لكي نحب (كل) الناس. وعلى أي حال إذا أخذناه بهذا المعنى فإنه يتحول إلى تجريد. إن الناس الذين يستطيع الإنسان أن يحبهم، والذين يكون حبنا لهم حقيقياً هم أفراد بعينهم قليلون، والقلب الذي يسعى إلى معانقة كل البشرية فيه يغرق في محاولة كلها عبث لنشر حبه إلى أن يصبح مجرد فكرة، وهو عكس الحب الحقيقي.

إن الحب بالمعنى الذي فهمه به (المسيح) هو أساساً الحب الخلقي لجارنا في تلك العلاقات التي نتواجد فيها بالنسبة له، ولكن فوق كل شئ إن المقصود به هو أن يعبر عن العلاقة القائمة بين (حوارييه) وأتباعه، وهي رابطة تجعلهم شخصاً واحداً. وهنا لا يجب أن تُفْهم المسألة على أنها تعني أن كل واحد عليه أن يكون له انشغاله الخاص، مصالحه، وعلاقاته في الحياة، وأن يحب بالإضافة إلى كل هذا، بل المقصود أن هذا الحب - كشئ بعيداً عن التجريدات عن كل شئ آخر - يكون نقطة محورية فيها يعيشون وتشكل شغلهم.

عليهم أن يحب الواحد منهم الآخر، لا أكثر ولا أقّل، وبالتالي لا تكون لهم أي غاية جزئية مهما تكن، لا تكون لهم غايات مرتبطة بالأسرة، وغايات سياسية، كما أنه ليس مطلوباً منهم أن يحبوا بسبب هذه الغايات الخاصة. إن الحب - بالعكس - هو الشخصية المجردة، وهوية هذا في وعي واحد لا يعود فيها ممكناً للغايات الخاصة أن توجد. وهنا - لهذا - لا توجد غاية موضوعية أخرى إلا هذا الحب. وهذا الحب - والذي هو مستقل - والذي يصبح هكذا محوراً، يصبح في النهاية الحب الإلهي الأسمى نفسه.

وعلى أي حال ففي البداية فإن هذا الحب باعتباره حباً ليست له غاية موضوعية، اتخذ أيضاً وجهة إشكالية بالنسبة للنظام القائم للأشياء وخاصة بالنسبة للنظام القائم (اليهودي). وكل تلك الأعمال التي أمر بها (الناموس) أن يقوموا بها بعيداً عن الحب والتي قدّر الناس على نحو صوري جدارتهم الخلقية جرى الإعلان بأنها أعمال ميتة و(المسيح نفسه) يداوي من أجل الراحة.

واللحظة التالية أو العنصر المحدد بالتالي يدخل في هذه المعتقدات. وبينما نجد أن هذا الأمر بالحب جرى التعبير عنه مباشرة في الكلمات: "ابحثوا عن مملكة الله"، تأتي الدعوة: "تخلّوا عن أنفسكم من أجل الحقيقة"، وبينما الأمر يأتي بهذه الطريقة المباشرة فإنه يبدو كما لو كان في شكل عبارة ذاتية، ومن ثم فإن (الشخص) المتحدث يصبح موضع النظر.

ومع هذه الإشارة إلى شخص، فإن (المسيح) لا يتحدث كمُعَلِّم يقرر وحسب نظرته الذاتية الخاصة، والذي هو واع بما يطرحه في طريق الحقيقة وعمله في المسألة، بل كنبي، إنه (هو). ولما كان هذا المطلب هو مطلب مباشر فإنه يلفظ الأمر مباشرة من (الله) وأنه كما لو كان لسان حال (الله).

وَتَمَلُّكُ حياة الروح هذه في الحقيقة يحدث بدون مساعدات وسيطة، وهذه حقيقة جرى التعبير عنها بطريقة الأنبياء، أي أن (الله) هو الذي يتكلم [٤٥]. إن الحقيقة الإلهية المطلقة، الحقيقية في ذاتها ولذاتها هي ما نحن مهتمون به، وهذا النطق بالحقيقة وبإرادة الحقيقة في ذاتها ولذاتها وتنفيذ ما يجري التعبير عنه هي أمور توصف على أنها فعالية من (الله)، إنها الوعي بالوحدة الحقيقية للإرادة الإلهية، لتناغمها مع الحق. و(المسيح) باعتباره واعياً بروحه (هو) وتأكيد هويته هو مع (الله) [٤٦] إنما يقول: "أيتها المرأة لقد غُفرت لك خطاياك". هناك تتحدث فيه (هو) تلك الجلالية المحيطة التي تستطيع أن تفعل كل شئ، وبالفعل تعلن أن هذا قد تمّ.

ومع أهمية هذا القول فإن ما جرى التأكيد عليه أساساً هو أنه (هو) الذي يتكلم هكذا هو في الوقت نفسه (الإنسان) من الناحية الماهوية، إنه (ابن الإنسان) هو الذي يتكلم هكذا والذي فيه نجد أن هذا النطق بالحقيقة، جعْل ما هو مطلق وماهوي موضع التنفيذ في الممارسة هذه الفعالية من جانب (الله) تجري مشاهدتها ماهياً على أنها توجد كما لو كانت في واحد هو إنسان وليس شيئاً مفارقاً للإنسان، ليس شيئاً يبدو في شكل وحي خارجي - بالاختصار، التأكيد الأساسي يجب أن يكون على حقيقة أن هذا الحضور الإلهي هو - ماهوياً - في هوية مع ما هو إنساني.

لقد سمى (المسيح) (نفسه) (ابن) الله وابن (الإنسان)، ويجب تناول هذه

---

(٤٥) ذلك أن الأنبياء هم رسل الله الذين يبلغون رسالته (المترجم).

(٤٦) مرة أخرى هي وحدة شهود لا وحدة وجود فالناسوتية منفصلة عن اللاهوتية (المترجم).

التسميات بمعناها الدقيق [٤٧]. إن العرب على نحو تبادلي يسمون أنفسهم ابن قبيلة معينة، و(المسيح) ينتمي إلى الجنس البشري، وهذه هي قبيلته (هو). و(المسيح) أيضاً هو (ابن) الله، ومن الممكن أن نشرح عن طريق التفسير المعنى الحق لهذا التعبير، حقيقة (الفكرة العادية)، ما كان عليه (المسيح) بالنسبة (لكنيسته هو)، و(الفكرة العادية) الأسمى للحقيقة التي وُجدت فيه في (كنيسته هو)، وأن نقول إن كل أطفال الناس هم أطفال (الله) أو مقصود بهم أنفسهم. أن يكونوا أبناء (الله) وما إلى ذلك.

وعلى أي حال لما كانت تعاليم (المسيح) وقد أُخِذَتْ بذاتها لتنتمي إلى عالم الأفكار التصويرية العادية وحسب وأنها تتعلق بالشعور والمزاج الداخليين فقد أُلْحق بهذا عرض (الفكرة العادية الإلهية) في حياته (هو) ومصيره. لما كانت (مملكة الله) باعتبارها تشكل محتوى تعاليم (المسيح) هي في البداية (الفكرة العادية) بشكل عام، فإنه يجري عرضها حتى الآن بتصور عام، وعن طريق هذا الإنسان الفرد تدخل في نطاق الواقع، لكي يتمكن أولئك الذين يعلمون تلك (المملكة) أن يتموا هذا من خلال ذلك الفرد الواحد.

وحتى يمكننا أن نشرع في الحديث نقول إن النقطة الأولية هي التطابق التجريدي بين أفعال وأعمال وعذابات هذا المعلم وبين تعاليمه (هو): إن حياته (هو) كانت مكرسة بكليتها لتنفيذ هذا حتى أنه لم يعبأ بالموت وأنه ختم إيمانه (هو) بموته (هو). وحقيقة أن (المسيح) أصبح شهيد الحق لها ارتباط صميمي بظهوره على هذا النحو على الأرض. ولما كان تأسيس (مملكة الله) في تناقض مباشر مع (الدولة) القائمة بالفعل القائمة على نظرة مختلفة للدين والتي تنسب طابعاً مختلفاً لها، فإن قَدَر (المسيح) لهذا - وحتى نطرح المسألة بلغة إنسانية - أنه هو أصبح شهيداً من أجل الحق، وهذا مقترن اقتراناً شديداً بطريقة ظهوره (هو) على نحو ما أشرنا من قبل.

وهذه هي العناصر الرئيسية في تجلي (المسيح) في صورة إنسانية.

---

(٤٧) سيشرح هيجل بعد قليل المقصود الحقيقي لهذا التعبير (المترجم).

وهذا المعلم جمع الأصدقاء من حوله وبقدر ما أن معتقدات (المسيح) كانت ثورية فقد اتهم وحكم عليه بالإعدام ومن ثم فقد خَتَم (هو) حقيقة تعاليمه (هو) بالموت. حتى عدم الاعتقاد امتد في ضوء ما امتد من تاريخه (هو)، والأمر مشابه تماماً لسقراط ولكن في وسط مختلف. وسقراط - أيضاً - جعل الناس واعين بباطنية طبيعتهم. وما تعاليمه سوى إلا هذه الحياة الباطنية. وهو - أيضاً - علم أن (الإنسان) يجب ألا يتوقف عند الطاعة للسلطة العادية، بل على أن يصوغ قناعات لنفسه ويتصرف بمقتضى هذه القناعات. وهذان الفردان متشابهان ومصيرهما متشابه. إن باطنية سقراط كانت في تعارض تام مع الإيمان الديني لأمته ومع شكل الحكم، وبالتالي حُكم عليه بالإعدام، وهو أيضاً من أجل الحق.

و(المسيح) إنما عاش وحسب وسط شعب مختلف وإن تعاليمه (هو) كان لها تركيب مختلف تماماً. لكن (مملكة الله) وفكرة نقاء القلب تحتويان عمقاً بالحقيقة أعظم بشكل لا متناه عن باطنية سقراط وهذا هو التاريخ الخارجي (للمسيح) الذي هو بالنسبة لعدم الإيمان مماثل لما لتاريخ سقراط بالنسبة لنا.

وعلى أي حال (بموت) المسيح يبدأ تحول الوعي. إن موت (المسيح) هو النقطة المحورية التي يدور حولها كل شئ آخر، وفي التصور المتكون منه يكمن الاختلاف بين الطريقة الخارجية لتصوره و(الإيمان) أي النظر إليه بالروح، وتكون نقطة انطلاقنا من روح الحقيقة، من (الروح القدس). وبمقتضى المقارنة السالفة التي أشرنا إليها فإن (المسيح) هو إنسان بمثل ما أن (سقراط) إنسان، إنه مُعَلِّم عاش بمقتضى الفضيلة وجعل الناس يعون بما هو حق من الناحية الماهوية، بما يجب أن يشكل أساس الوعي الإنساني. وبمقتضى الطريقة الأسمى للنظر في المسألة - مهما يكن الأمر - فإن الطبيعة الإلهية انكشفت في (المسيح). وهذا الوعي ينعكس في تلك الفقرات التي تقرر أن (الابن) يعرف (الآب) إلخ، وإذا ما شرعنا في الحديث فإننا نقول إنهما تعبيران لهما في نفسيهما عمومية معينة، ونجد أن التفسير يمكن أن ينتقل إلى نطاق الآراء العامة، ولكن (الإيمان) بتفسيره

لموت (المسيح) يستحوذ على معناها الحق، لأن (الإيمان) من الناحية الماهوية هو الوعي بالحقيقة المطلقة، الوعي (بالله) في طبيعته (هو) الحقة. ولكننا قد رأينا من قبل (الله) في طبيعته الماهوية الحقة، إنه (هو) السيرورة - الحياة، الثالوث، وفيه الكل يضع نفسه في نقيض مع نفسه وهو في هذا التناقض في هوية مع ذاته و(الله) في عنصر الأبدية هذا يمثل ما هو يطوي ذاته في وحدة مع ذاته، (لنفسه) مع (نفسه). والإيمان ببساطة يتمسك بالفكر وله الوعي بأن هذه الحقيقة الماهوية المطلقة في (المسيح) يجري إدراكها في سيرورة تطورها، وأنه من خلاله (هو) تتكشف هذه الحقيقة لأول مرة.

فإذا ما شرعنا في الحديث فإننا نقول إن هذه النظرة تمثل وجهة النظر الدينية على هذا النحو، حيث أن (ما هو إلهي) هو نفسه لحظة ماهوية. وهذا التوقع، هذا التخيل، هذه الرغبة في (مملكة) جديدة، "سماء جديدة وأرض جديدة" لعالم جديد إنما يوجد بين أولئك الأصدقاء والمعارف الذين تعلموا الحقيقة، وهذا الأمل، هذا اليقين قد شق طريقه في الجزء الحقيقي من قلوبهم، قد غاص في أعمق أعماق قلوبهم كحقيقة.

وعلى هذا فإن آلام (المسيح)، موته يطيح بالجانب الإنساني من طبيعة (المسيح)، وفي ارتباط بهذا وحدة فإن هذا الموت يتم التحول إلى المجال الديني، وهنا يبرز التساؤل: كيف يمكن تصور هذا الموت؟ من جهة إنه موت طبيعي حدث بسبب الجور والكراهية والعنف، وعلى أي حال فمن جهة أخرى فإن المؤمنين مقتنعون قناعة شديدة من قبل في قلوبهم ومشاعرهم بأنهم ليسوا معنيين هنا بصفة خاصة بالأخلاقيات، بالتفكير والرغبة في الموضوع في ذاته أو الانطلاق فيه، بل الأمر هو أن النقطة الحقيقية التي لها أهميتها هي العلاقة اللامتناهية (بالله)، (بالله) على نحو ما هي قائمة بالفعل، اليقين (بمملكة الله)، الشعور بالرضا لا بالأخلاقيات، ولا حتى بأي شئ أخلاقي، ولا بالضمير، بل الشعور بالرضا فيما وراءه لا يوجد شئ أسمى، إنه العلاقة (بالله) (نفسه).

وكل أشكال الرضا الأخرى تتضمن أنه بشكل أو بآخر هي من النوع

الثانوي، ومن ثم فإن علاقة (الإنسان) (بالله) لا تتجاوز كونها علاقة بشئ أعلى، بعيد، بشئ هو في الواقع ليس ماثلاً بالفعل على الإطلاق. أما الخاصية الأساسية (لمملكة الله) هذه فهي حضور (الله)، وهذا يعني أن أعضاء هذه (المملكة) لا يتوقعون وحسب أن يكون لديهم حب للناس، بل يكون لديهم وعي بأن (الله محبة).

وهذا يتضمن في الواقع أن (الله) حاضر، وأن هذا كشعور شخصي يجب أن يكون الشعور (بالنفس) الفردية. وهذا الجانب من الحقيقة تمثله (مملكة الله) أو حضور (الله)، وإلى هذا ينتمي ذلك اليقين بحضور الله. ومن جهة لما كان هذا احتياجاً، شعوراً، فإن على الذات - من جهة أخرى - أن تميز نفسها، يجب أن تطرح تمييزاً بين هذا الحضور (لله) وذاتها، ولكن على نحو أن هذا الحضور لله سيكون شيئاً يقينياً، وهذا اليقين يستطيع بالفعل أن يوجد هنا ولكن وحسب في شكل تجلٍ حسِّي.

و(الفكرة العادية) الخالدة تعني أن خاصية الذاتية كشئ حقيقي، كتمايز عما هو أفكار بسيطة مسموح لها أن تظهر في شكل مباشر. ومن جهة أخرى فإن الإيمان المتولد من الأسى إزاء العالم والقائم على شهادة الروح هو الذي يشرح حياة (المسيح). إن تعاليم (المسيح) ومعجزاته (هو) يجري تصورها وفهمها في ارتباط بشهادة (الروح). وتاريخ (المسيح) مرتبط أيضاً بأولئك الذين انصبَّتْ عليهم (الروح) من قبل. ويجري تصور المعجزات وهي متعلقة في ظل تأثير هذه (الروح)، وموت (المسيح) مؤكد أن هذه (الروح) التي تفهمه تعني أنّه في (المسيح) ينكشف (الله) مع وحدة الطبيعتين (الإلهية) والإنسانية. وموت (المسيح) هو بالتالي المحك - إن جاز لنا القول - والذي به يحقق (الإيمان) عقيدته، فهنا من الناحية الماهوية فإن طريقته في فهم ظهور (المسيح) تجعل ذاته تتبدى. إن وفاة (المسيح) تعني أساساً أن (المسيح) كان (الإنسان) المصطبغ بصبغة إلهية، وهي صبغة إلهية هي في الوقت نفسه طبيعة إنسانية حتى في الموت. مقدر على البشرية المتناهية أن تموت، والموت هو أكمل برهان على البشرية، أكمل برهان على التناهي المطلق، و(المسيح) في

الحقيقة مات الميتة الشنيعة، ميتة مرتكب الشر، إنه (هو) لم يمت وحسب ميتة طبيعية، بل ميتة حتى العار والشنار على الصليب، وفيه (هو) بلغت الإنسانية أقصى ذروتها.

ويقترن بهذا الموت أنه ينبغي علينا أن نلاحظ أولاً وقبل كل شئ إحدى خصائص البشرية المميزة ألا وهي موقفها الإشكالي إزاء الأشياء الخارجية. ولا يقتصر الأمر على أن الفعل الذي به تستسلم الإرادة الطبيعية هنا ويتمثل هذا في شكل حسي، بل إن كل ما هو فريد بالنسبة للفرد، كل تلك المصالح والغايات الشخصية التي بها يمكن للإرادة الطبيعية أن تنشغل، كل ما هو عظيم وما يُعَدُّ ذا قيمة في العالم هو في الوقت نفسه قد دُفن في مقبرة (الروح). هذا هو العنصر الثوري الذي به حصل العالم على شكل جديد تماماً. ومع هذا في استسلام هذه الإرادة الطبيعية، فإن المتناهي، (الوجود - الآخر) - الآخرية - قد تبدّل. إن (الوجود - الآخر) - أو الآخرية - بجانب أنَّ له وجوده الطبيعي المباشر، له مجال أكثر امتداداً للوجود الإنساني وتحدداً أبعد. إنه ينتمي ماهوياً للوجود الإنساني المتناهي للذات وهذا يقتضي فيه أن يوجد من أجل الآخرين، إن الذات لا توجد وحسب وفق قدرها أو لذاتها، بل هي توجد أيضاً في الفكرة التي يكوّنها عنها الآخرون، إنها توجد، ولها قيمة، وهي موضوعية إلى الحد الذي به تكون قادرة على تأكيد مطلبها لكي توجد وسط الآخرين ويكون لها وجود صادق. ومصداقيتها هي الفكرة التي يكونها عنها الآخرون، وهي قائمة على المقارنة مع ما يعتقدون أنَّ له قيمة وما يعدونه جديراً بشئ إمكاني أو ماهوي.

وعلى هذا لما كان موت (المسيح) بالإضافة إلى حقيقة أنه موت طبيعي هو موت مرتكب الشر، أشد أنواع الموت تَدَنِّياً، الموت على الصليب، فإنه لا يتضمن وحسب ما هو طبيعي، بل يتضمن أيضاً انحطاطاً مدنياً، شعاراً دنيوياً، لقد تبدل الصليب، وما يعد حسب الفكرة الشائعة الأكثر تَدَنِّياً، ما تشخصه (الدولة) على أنه انحطاط، قد تبدل إلى ما هو الأعلى. إن الموت طبيعي، وكل إنسان لابد وأن يموت. ولكن لما كان الانحطاط قد أصبح

الشرف الأقصى، فإن كل تلك الروابط التي تربط المجتمع الإنساني معاً قد تلقت هموماً في أسسها، لقد اهتزت وتحللت. وعندما ارتفع الصليب إلى موضع الراية وأصبح هو نفسه في الواقع راية فإن المحتوى الإيجابي له هو في الوقت نفسه (مملكة الله)، الشعور الباطني هو صميم طبيعته وقد انفصلت عن الحياة المدنية والسياسية، والأساس الجوهري لهذه الحياة قد تبدّد، حتى أن البناء الكلي لم يعد له أي وجود واقعي، بل أصبح مظهراً أجوف، الذي ولابد أن يتحّطم ويتجلّى في وجوده الفعلي حتى أنه لا يعود له وجود فطري. والقوة المهيمنة - من جانبها - يُحَط من شأن كل ما كان له قيمة وتقدير من جانب الناس. وإن حياة كل فرد إنما تتوقف على هوى (الإمبراطور)، وهذا الهوى ليس قاصراً على أي شئ سواء كان خارجياً أو داخلياً. ولكن - بجانب الحياة - فإن كل فضيلة، كل جدارة، كل عصر، كل مرتبة، كل جنس، بالاختصار كل شئ ينحط انحطاطاً شديداً. وعبد (الإمبراطور) هو التالي له في أعلى قوة في (الدولة)، بل إنه حتى له قوة أكبر من (الإمبراطور) نفسه. و(مجلس الشيوخ) ينحط بقدر ما يُحطّ (الإمبراطور) من شأنه. وهكذا فإن عظمة الإمبراطورية - العالم مع كل فضيلة وعدالة واحترام للدساتير والأشياء المتكونة، بالاختصار فإن عظمة كل شئ مما يعدها العالم ذات قيمة تنحط إلى الدرك الأسفل. ومن ثم فإن الحاكم الزماني للأرض - من جانبه - يغير ما له أعلى قيمة إلى ما له أحط قيمة، وهو أساساً يفسد الشعور حتى أنه لما يبقى أي شئ في حياة الإنسان الباطنية مما يمكن أن يقف في وجه الدين الجديد، وهذا بدوره يرفع أكثر الأشياء مدعاة للاحتقار إلى صدارة ما هو أعلى وجعله بيْرَقاً. وكل شئ مؤسس، وكل شئ أخلاقي، وكل شئ يرى الرأي العام إنه ذو قيمة وله سلطان قد جرى تدميره، وكل شئ تُرك لنظام الأشياء القائم حيث أن الدين الجديد اتخذ وضع التطاحن ضده هو القوة الباردة الخارجية الخالصة، ألا وهي الموت حيث أن الحياة بالنسبة له وقد جرى اعلاؤها من جانب الشعور حتى أنها في طبيعتها الباطنية أصبحت الآن لا متناهية لم تعد تخشاه بأي حال من الأحوال.

وعلى أي حال يدخل في هذه اللعبة الآن تحديد أبعد - لقد مات (الله)،

إن الله (ميت) [٤٨] وهذا يشكل أكثر الأفكار جميعاً باعثاً على الخوف، إن كل شئ - عندهم - مما هو خالد، كل ما هو حق ليس له وجود، وأن السلب نفسه موجود في (الله)، وأعمق الأسى، الشعور بأن شيئاً ما مما يتعذر إصلاحه بالكامل، ونكرانه كل شئ من النوع الأسمى يقترن بهذا. وعلى أي حال فإن مسار التفكير لا يتوقف هنا، بل بالعكس، إن التفكير يبدأ ليستعيد خطواته: (الله)، أي الاستمساك به (هو) في هذه السيرورة، وهذه السيرورة هي موت الموت. إن (الله) يُبْعث (في الصدور) من جديد ومن ثم تنقلب الأشياء[٤٩] والقيامة هي شئ - هكذا - تنتمي من الناحية الماهوية إلى الإيمان. و(المسيح) بعد قيامته (هو) لم يظهر إلا لأصدقائه (هو)، وهذا ليس تاريخاً برَّانياً لغير المؤمنين، بل بالعكس، إن ظهور (المسيح) هذا هو للإيمان وحده. وقد تبعث القيامة عَظَمَةُ (المسيح)، وانتصار إعلاء شأنه ليكون على يمين (الله) يُنهي هذا الجانب من تاريخه (هو) والذي جرى فهمه من جانب الوعي المؤمن هو تكشف الطبيعة (الإلهية) ذاتها. وإذا كنا في القسم الأول من الموضوع قد تصورنا (الله) على أنه (هو) في الفكر الخالص، ففي هذا القسم الثاني نحن ننطلق من المباشرية وهي توجد

(٤٨) هكذا يذهب الماديون غير المؤمنين وهم يكفرون بالله خالقهم وهيجل يندد بهم ويقول إن (الله) يُبْعث في الصدور (المترجم).

(٤٩) هذا هو معنى البعث وقيامة (المسيح). ورفع (المسيح) إلى السماء على نحو خارجي - مثل كل ما جرى من قبل - يبدو بالنسبة للوعي المباشر أو الطبيعي في حالة واقع "إنك لن تترك طريقك المستقيم في القبر، إنك لن تعود تعاني أنت أيها (الواحد المقدس) من رؤية الفساد". هذه هي الصيغة أيضاً التي فيها موت الموت هذا، التغلب على القبر، الانتصار على ما هو سالبي، وهذا الرفع إلى السماء كلّه يتبدى للإدراك الحسي. وعلى أي حال فإن هذا الانتصار على ما هو سالبي ليس هو التوقف عن الطبيعة الإنسانية، بل بالعكس هو أكبر استبقاء كامل في الموت نفسه، وفي أعظم حب. إن (الروح) هي (الروح) وحسب طالما أنها هي هذه السالبية لما هو سالبي والذي يحتوي السالبي في ذاته. وعلى هذا عندما يجلس (ابن الإنسان) على يمين (الآب) نرى في هذا الإعلاء للطبيعة الإنسانية في عظمتها وهو يوجد، وهويته مع الطبيعة الإنسانية يبدو للعين الروحية بأعلى وسيلة ممكنة. (هذا النص هو بخط هيجل نفسه ويرجع إلى عام ١٨٢١) (المترجم الإنجليزي للنص الألماني).

للإدراك الحسي وللأفكار القائمة على الإحساس. وعلى هذا فإن السيرورة هي على النحو التالي: إن التجزئية المباشرة قد أطيح بها وجرى استيعابها، وكما يحدث في النطاق الأول من التفكير فإن شأن (الله) من العزلة ينتهي، وإن مباشرته (هو) الأولية ككلية تجريدية والتي بها يكون (هو) (ماهية الماهيات) تُلْغى وتبطل ومن ثم فإن تجريد الإنسانية هنا، مباشرة التجزئية الموجودة تلَغْى وتبطل، وهذا يحدث بالموت، وعلى أي حال فإن موت (المسيح) هو موت الموت، سلب السلب أو نفي النفي. ويكون لدينا في (مملكة الآب) المسار والسيرورة نفسهما في تكشف طبيعة (الله)، وعلى أي حال هنا يجري تفسير السيرورة على أنها موضوع الوعي. فهنا يوجد الدافع لرسم صورة ذهنية للطبيعة (الإلهية). وفي ارتباط بموت (المسيح) يكون لدينا نهائياً تأكيد اللحظة التي بمقتضاها أن (الله) هو الذي قتل الموت لأنه (هو) انبعث من الموت [٥٠]: وهذا يعني أن التناهي، والطبيعة الإنسانية والخزي تُنْسب (للمسيح) كشئ غريب عن طبيعته (هو) وهي طبيعة (إلهية) خالصة وبسيطة، ويتبدى أن التناهي هو شئ غريب عن طبيعته (هو)، وأنه هو اتخذ هذا من (آخر)، وهذا (الآخر) يتمثل في الناس الذين يكونون ضد السيرورة الإلهية. إن تناهيهم هو الذي أخذه (المسيح) على عاتقه (هو نفسه)، هذا التناهي في كل أشكاله، والذي في أقصى تطرف له إنما يمثله (الشر)، هذه الإنسانية التي هي نفسها لحظة في الحياة الإلهية تتصف الآن على أنها شئ غريب (عنه)، كشئ لا يمت إلى طبيعته (هو)، وعلى أي حال فإن هذا التناهي في أنه (وجود لذاته) أو أنه وجود مستقل في العلاقة (بالله) هو الشر، هو شئ غريب عن الطبيعة الإلهية، وعلى أي حال لقد أخذ (هو) على عاتقه طبيعتنا المتناهية لكي يذبحها بموته (هو). إن موته (هو) المخجل والذي يمثل الوحدة الرائعة لهذه التطرفات المطلقة هو في الوقت نفسه الحب اللامتناهي.

---

(٥٠) جاء في القرآن الكريم: "وقولهم إنّا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شُبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا أتباع الظن وما قتلوه يقيناً (١٥٧) بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزاً حكيماً" (النساء/ ١٥٨).

إن هذا هو برهان على الحب اللامتناهي فالله في وحدة (شهود لا وجود) مع ما هو مباين لطبيعته من أجل ذبح الموت. وهذا يشكل دلالة موت (المسيح). لقد حمل (المسيح) خطايا العالم، لقد صالح (الله) معنا على نحو ما يقال.

وهذا الموت هو تناهٍ في أقصى أشكاله، وفي الوقت نفسه هو إلغاء واستيعاب للتناهي الطبيعي، للوجود الإنساني والغربة، إنه إلغاء المحدوديات. والإلغاء والاستيعاب هذان لما هو طبيعي يجب تصورهما بمعنى روحي على أنهما يفيدان من الناحية الماهوية أن لحظة (الروح) قائمة في استيعاب ذاتها في ذاتها، في الموت بالنسبة لما هو طبيعي، ولهذا فهي تجريد من الإرادة المباشرة والوعي المباشر، إنها فعل الغوص في ذاتها، ثم هي فعل حيث أنها هي ذاتها تستخرج من هذا العمق الذي غاصت فيه ما هو مجرد طابع خاص لها، ماهيتها الحقة، وكليتها المطلقة. إن ماله قيمة بالنسبة لها وكل ما يشكل قيمتها لا تجده إلا في هذا الإلغاء (لوجودها) الطبيعي وإرادتها. والمعاناة والأسى المقترنان بهذا الموت الذي يحتوي على هذه اللحظة لتصالح (الروح) مع ذاتها، والذي به تكون بالإمكانية، هذه اللحظة السالبية التي تنتمي إلى (الروح) وحدها باعتبارها (روحاً) هي التبدل والتغير الباطنيان. وهنا - على أي حال - لا يمثل الموت أمامنا بهذا المعنى العيني، بل يمثل باعتباره الموت الطبيعي، ففي (الفكرة العادية) (الإلهية) لا يمكن أن يتبدى ذلك السلب أو النفي في ظل أي شكل آخر وعندما يعرض التاريخ الأبدي (للروح) ذاته على نحو خارجي، في مجال ما هو طبيعي، (الشر) الذي يحقق ذاته في (الفكرة العادية الإلهية) لا يستطيع أن يظهر إلا في شكل (ما هو طبيعي) وهكذا نجد أن الارتداد الذي يحدث لا يمكن أن يكون له شكل سوى الموت الطبيعي. إن (الفكرة العادية الإلهية) لا يمكن أن تتقدم متجاوزة هذه الخاصية لما هو طبيعي. وعلى أي حال فإن هذا الموت رغم أنه طبيعي، هو موت (ما هو إلهي) ومن ثم يكفي كفارة لنا لأنه يعرض التاريخ المطلق (للفكرة العادية الإلهية) يعرض ضمنياً لما حدث وما يحدث للأبد.

فإذا كان الإنسان الفرد يعمل شيئاً، يحرز شيئاً وينجزه فإنه بفضل حقيقة تذهب إلى أن هذا هو الكيف الذي به تقوم الأمور بالنسبة للواقع الحق منظوراً إليه من وجهة نظر (فحواه). وعلى سبيل المثال فإن حقيقة أن أي مجرم مفرد يمكن أن يعاقبُه القاضي وأن هذا العقاب تنفيذاً وتطبيقاً للقانون فإنه لا يتضمن أن القاضي هو الذي يفعل هذا أو المجرم يفعل هذا بتحمل العقاب كحدث خارجي، بل الأمر بالعكس، إن ما يحدث هو بمقتضى طبيعة الشئ أو الواقعة الحق، بضرورة (الفحوى). ونحن لدينا هذه السيرورة أمامنا بشكل مزدوج: من جهة إنها لدينا في الفكر، في الفكرة المتجسدة في القانون، وفي (الفحوى)، ومن جهة أخرى في مثال مفرد واحد وفي هذه الحالة الخاصة فإن السيرورة هي على هذا النحو لأن هذا ينتمي إلى طبيعة الشئ وبعيداً عن الحالين: فعل القاضي والمعاناة التي يكابدها المجرم فإن هذا يمثل العقاب الذي يحتمه القانون والتنفيذ الذي يتطلبه. والسبب الأساسي، العلة الأساسية ترجع إلى طبيعة الشئ.

وعلى هذا فإن الأمر على هذا النحو أيضاً بما يكون إشباعاً أو كفارة لنا على نحو ما أشرنا في السابق أي أن ما هو قائم في أساس تلك الفكرة هو أن هذه الكفارة تحدث بالفعل وعلى نحو تام، تحدث في ذاتها ولذاتها، إنها ليست تضحية غريبة، ليست تضحية غريبة عن الإنسان الذي طرحت عليه، إنها ليست (آخر) يعاقب لكي يكون هناك عقاب. إن كل إنسان يجب بالنسبة لنفسه - انطلاقاً من ذاتيته ومسئوليته - أن يفعل ما ينبغي عليه أن يفعله. غير أن ما هو عليه بالنسبة لنفسه لا يجب أن يكون أي شئ عَرَضي، أو يكون انطلاقاً من هواه، بل الأمر بالعكس هو شئ حق. وهكذا عندما يحقق نفسه هذه الهداية والكف عن الإرادة الطبيعية ويعيش في حب فإن هذا يمثل الحقيقة الماهوية، الشئ في ذاته ولذاته. إن يقينه الذاتي، إن شعوره هو الحق، إنه الحق وطبيعة (الروح). وأساس الكفارة محتوى هكذا في التاريخ الذي تحدثنا عنه، لأنه يمثل الشئ الماهوي أو الواقعة الحقة، يمثل الشئ كما هو وكما في ذاته ولذاته، وهذا ليس فعلاً وحدوثاً عرضيين خاصين، بل هو حق وكامل. وبرهان حقيقته الرؤية التصويرية الممنوحة لنا في التاريخ المشار إليه، وبمقتضى هذا التمثيل فإن الفرد - المناسب للاستحقاق

- يتمسك (بالمسيح). وعلى أي حال إنه ليس تاريخ فرد واحد، بل بالعكس، إن (الله) يحقق ما قيل فيه أي أن الرؤية التي يعطينا إياها هذا المثال أن هذا التاريخ هو تاريخ كلي ومطلق، التاريخ الذي هو لذاته.

وعلى سبيل المثال هناك أشكال أخرى لتقديم التضحية التي ترتبط بها فكرة زائفة من أن (الله) هو طاغية يريد التضحية وهم يُقْصرون أنفسهم على ذلك التصور للتضحية التي ذكرناها والتي تتصَّحح بها [٥١]. إن التضحية تعني إلغاء واستيعاب ما في الشئ من صفات طبيعية، إلغاء واستيعاب (الآخرية). ويقال أكثر إن (المسيح) مات من أجل (الكل)، وهذا لا يمثل فعلاً فردياً، بل هو التاريخ الأبدي الإلهي. ويقال بالطريقة عينها أنه فيه (هو) الكل قد مات. هذه في ذاتها لحظة في شأن (الله)، إنها تحدث (في الله نفسه). إن (الله) لا يستطيع أن يجد رضاء من خلال أي شئ سوى (نفسه هو)، ولكن وحسب من خلال (نفسه هو). إن الموت هو الحب ذاته، وقد جرى التعبير عنه على أنه لحظة (إلهية)، وهذا الموت الذي أوجد التصالح فيها لدينا صورة الحب المطلق. إنها هوية (الإلهي) والإنساني، إنها تتضمن أن (المسيح) هو في اتفاق مع نفسه (هو)، والتناهي كما هو مُشَاهَد في الموت هو نفسه تحديد يخص ما هو إلهي. و(الله) من خلال ذلك الموت جعل العالم متصالحاً، كما جعله متصالحاً للأبد مع (نفسه هو). وهذه العودة من حالة الغربة هي قيامة (المسيح) وعودته إلى (نفسه هو)، وبسبب هذا هو (روح)، والنقطة الثالثة بالتالي أن (المسيح) قد قام. إن السبب بالتالي قد أعْلِيَ شأنه، وسلب السلب هو - هكذا - لحظة الطبيعة (الإلهية).

إن المعاناة والموت بهذا المعنى هما فكرتان متضادتان لعقيدة الاتهام الخلقي والذي بمقتضاه يكون على كل فرد أن يمثّل نفسه وحسب، وكل واحد هو مرتكب أعماله الخاصة. ويبدو مصير (المسيح) وكأنه متناقض مع هذا الاتهام الخلقي، وعلى أي حال فإن هذا الاتهام الخلقي لا مجال

---

(٥١) تبارك الله فالله لا ينال من التضحية شيئاً: "لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم" (الحج/ ٣٧).

له إلا في مجال التناهي، حيث تعد الذات شخصاً مفرداً، وليس في مجال (الروح) الحرة. والفكرة المميزة في نطاق التناهي هي أن كل واحد يظل كما هو، فإذا ارتكب الشر فإنه شرير، والشر فيه كما لو كان يمثل صفته. ولكن من قبل في نطاق الأخلاقيات، وأكثر من هذا في نطاق الدين نجد أن (الروح) تُعْرَف على أنها حرة، على أنها إيجابية في ذاتها، حتى أن عنصر الحد فيها الذي يتخذ له امتداداً من الشر هو عدمية بالنسبة لتناهي (الروح)، إن (الروح) يمكنها أن تجعل مما حدث وكأنه لم يحدث، إن الحدث مؤكد أنه يبقى في الذاكرة، لكن (الروح) تُنَحيِّه. إن الاتهام - لهذا - لا يصل إلى هذا النطاق. وذلك بالنسبة للوعي الحق (للروح) يكون تناهي (الإنسان) ذبْحاً في موت (المسيح). هذا الموت لما هو طبيعي يكتسب على هذا النحو دلالة كلية، والتناهي، الشر، في الوقت نفسه يجري تدميره. والعالم - هكذا - يتصالح، ومن خلال هذا الموت فإن العالم يكون ضمنياً متحرراً من شره. ويقترن مع الفهم الحق لموت المسيح أن علاقة الذات على هذا النحو وبهذه الطريقة تتبدى للأنظار. وهنا يمتنع أي مجرد اعتبار خارجي للتاريخ، إن الذات نفسها تنجذب في السيرورة، إنها تشعر بالألم والشر واغترابها مما أخذه (المسيح) على عاتقه (هو) وذلك بأنه يضعه على عاتق الإنسان، وفي الوقت نفسه فإنه يُدَمَّر من جراء موته (هو).

ولما كان المحتوى أيضاً لا يقوم إلا في هذا، فإنه يكون لدينا هنا الجانب الديني من الذات، وفيه نجد أن (الجماعة الروحية) أو الكنيسة تظهر لأول مرة. وهذا المحتوى هو الشئ نفسه لما تحدده على أنه تدفق (الروح القدس). إنها (الروح) هي التي كشفت هذا، والعلاقة بالناس كأناس ببساطة تتغير إلى علاقة تبدلت وتحولت إلى علاقة هي علاقة كاملة (بالروح)، وهي من نوع طبيعة (الله) وهو يكشف عن ذاته فيها، ويتأتّى لهذه الحقيقة أن يكون لها يقين مباشر بمقتضى شكل التجلي الخارجي. وعلى هذا، هنا، نجد أن ذلك الذي اعْتُبِر في البداية معلماً، صديقاً، شهيداً، يتأتى أن يكون له وضع مختلف تماماً. فحتّى هذه النقطة لدينا ببساطة البداية، التي تحملها (الروح) لتشكل نتيجة، غاية، حقيقة. إن موت إنسان، موت صديق واجهه الموت العنيف إلخ، ولكن الموت - حينئذ - عندما يجري تصوره على نحو

روحي - يصبح وسيلة الخلاص والنقطة المحورية في التصالح.

وإن إدراك طبيعة (الروح)، أي مثول إشباع حاجة (الروح) بطريقة حسية كان على هذا ما لم ينكشف لأصدقاء (المسيح) إلا بعد موته (هو). وعلى هذا فإن الاقتناع الخاص به والذي كان ممكناً بالنسبة لهم أن يحصلوه من دراسة حياته (هو) لم يكن بعد حقيقة حقة، بل الأمر بالعكس، لقد كانت (الروح) هي الأولى في أن تظهر لهم الحقيقة. وهو قبل موته (هو) ظهر لهم كفرد داخل محدوديات الإحساس، والتكشّف الحقيقي لما كان عليه (هو) أُعْطِيَ لهم من جانب (الروح) وهُمْ، هم الذين قال عنهم (المسيح): "إنه سوف يقودكم إلى الحقيقة كلها" "تلك أولاً سوف تكون الحقيقة التي فيها سوف تقودكم (الروح)".

وبالنظر في هذا الإطار فإن هذا الموت يفترض - بالتالي - طابع موت يتحول إلى العظمة، يتحول إلى حالة عظيمة وهو - على أي حال - مجرد استرجاع للحالة العظيمة الأصلية. إن الموت، ما هو سالبي، هو العنصر التوسطي الذي يتضمن أن الحالة الأصلية للجلالة يجري التفكير فيها على أنها قد تحققت. وتاريخ قيامة (المسيح) ومجده ليكون على يمين (الله) يشكل جانباً من تاريخ موته (هو) عندما يتأتى لهذا الموت أن تكون له دلالة روحية.

وهكذا قُدِّر لهذه الجماعة الصغيرة من المؤمنين أن يحصل أفرادها على قناعة مؤكدة: إن (الطابع الإلهي) قد ظهر في شكل (الإنسان)، وهذه الإنسانية في (الطابع الإلهي)، هذه الإنسانية في أشد أشكالها تجريداً، في أشد تبعيتها كمالا، الضعف في أقصى أشكاله تطرفا، المرحلة الأخيرة للهشاشة هو مجرد ما يكون لنا في الموت الطبيعي. "إن (ما هو إلهي نفسه) قد مات" كما جاء في ترنيمة من ترنيمات مارتن لوثر، والوعي بهذه الحقيقة يعبر عن حقيقة أن الإنسان،التناهي، الهشاشة، الضعف السالبي، هو نفسه لحظة إلهية، موجودة في (ما هو إلهي نفسه)، تلك الآخرية أو (الوجود - الآخر)، التناهي، السالبي، ليست خارج (ما هو إلهي)، وأنها في طابعها كآخرية لا تعوق الوحدة مع (ما هو إلهي)، الآخرية، السلب

يُعْرف على نحو واع على أنه لحظة في الطبيعة (الإلهية). وأقصى معرفة لطبيعة (الفكرة العادية) عن (الروح) واردة في هذا التفكير.

وهذه التغيرات السالبة الخارجة تتحول بهذه الطريقة إلى السالبية الباطنية. ومن منظور واحد فإن المعنى، الدلالة المقترنة بالموت أن فيها يكون العنصر الإنساني قد نُزِع، والمجد الإلهي قد عاد ثانية وأصبح محط الأنظار. غير أن الموت نفسه في الوقت نفسه أيضاً هو السالبي، أبعد نقطة في تلك التجربة التي يُعْرض فيها الإنسان ككائن طبيعي وبالتالي كذلك (ماهو إلهي نفسه).

وفي كل التاريخ توصل الناس إلى الوعي بحقيقة ما، وهذه هي الحقيقة التي توصلوا إليها ألا وهي أن (الفكرة العادية) عن (الله) تأتت فأصبحت يقيناً عندهم، وأن الإنسان له (طابع إلهي) على نحو مباشر وحاضر، وهذا يعني في الحقيقة أن عندنا في هذا التاريخ - على نحو ما يُفْهم من جانب (الروح) - العرض الفعلي، سيرورة ما يشكل (الإنسان) أو (الروح). إن (الإنسان) بالإمكانية له (طابع إلهي) وهو يموت - وهذا هو التأمل الذي به يتم نبذ العنصر الإنساني، أو من منظور آخر إن ماله (وجود) بالإمكانية أو ماهوي يعود إلى ذاته وبهذا الفعل أولاً يتأتى أن يكون (روحاً).

والوعي لدى (الجماعة الروحية) هو الذي يتسبب في التحول من الإنسان النقي والبسيط إلى الإنسان الذي له (طابع إلهي) إنه وعي بيقين الوحدة والوحدة بين الطبيعتين (الإلهية) والإنسانية، وهنا تبدأ (الكنيسة) أو (الجماعة الروحية)، ويبدأ هذا الوعي الذي يشكل الحقيقة التي تكون عليها (الجماعة الروحية) وتكون قد تأسست.

إذن هذا هو معنى التصالح، إن (الله) يتصالح مع العالم، إن (الله) قد أظهر (نفسه) على أنه (موجود) بطبيعته ذاتها المتصالحة مع العالم، وأن ما هو إنساني ليس شيئاً غريباً عن طبيعته (هو)، بل إن هذه الآخرية، هذا التباين الذاتي، التناهي، على نحو أنه شئ جرى التعبير عنه، هو لحظة في (الله نفسه)، زيادة على ذلك إنه (هو) في هذه اللحظة قد كشف وأظهر

(نفسه هو) (للكنيسة).

هذا هو الشكل الذي اتخذه تاريخ تجلي الله (للكنيسة)، وهذا التاريخ هو تاريخ إلهي حيث يصل إلى وعي بالحقيقة. وهذا هو ما يخلق الوعي، المعرفة، من أن (الله) هو الوحدة.

إن الإيمان بالتصالح على أنه في (المسيح) ليس له معنى إذا كان (الله) لا يُعرف على أنه (الوحدة)، إذا لم ندرك أنه (هو) (كائن) (بالتجلي) في (الآخر)، التباين الذاتي، (الآخر) بمعنى أن هذا (الآخر) هو (ما له طابع إلهي) وفيه بالإمكانية طبيعة إلهية، وأن محو هذا التباين، هذه الآخرية، هذه العودة، هذا الحب، هو (الروح).

هذا الوعي يتضمّن حقيقة أن الإيمان لا يعبر عن علاقة بأي شئ يكون (آخر) بل العلاقة (بالله نفسه). وهذه لحظات نحن معنيون بها هنا والتي تعبر عن حقيقة وهي أن (الإنسان) توصل إلى وعي بذلك التاريخ الخالد، تلك الحركة الخالدة التي عليها (الله نفسه).

وهذا هو وصف (الفكرة العادية) الثانية باعتبارها (فكرة عادية) في تجلٍ خارجي، وكيف أن (الفكرة العادية) الخالدة قد تأتى لها أن توجد من أجل اليقين المباشر با(لإنسان) أي كيف ظهر في التاريخ. وحقيقة أن هذا إيمان للناس تتضمن بالضرورة أنه يقين مادي أو حسي، لكنه يقين هو في الوقت نفسه يتحول إلى الوعي الروحي، ولهذا السبب عينه ينقلب إلى حساسية مباشرة، ولكنه على نحو أننا ندرك فيه الحركة، تاريخ (ما هو إلهي)، الحياة التي عليها (الله نفسه).



(٣)
الفكرة العادية في عنصر الكنيسة
أو الجماعة الروحية
أو مملكة الروح

إن أول ما تناولناه كان فحوى أو تصور هذه النقطة بالنسبة للوعي، وما جاء ثانياً هو ماذا أضيف إلى هذه النقطة، ما هو يوجد بالفعل (للجماعة الروحية)، والنقطة الثالثة هي التحول إلى هذه (الجماعة) نفسها.

وهذا المجال الثالث يمثل (الفكرة العادية) في طابعها الخاص كفردية. وحتى نشرع في الحديث فإننا نقول إنها لا تعرض إلا فردية واحدة، الفردية الإلهية، الكلية كما هي في ذاتها ولذاتها. الواحد هكذا هو الكل، وهذا دائماً بالإمكان - من وجهة نظر (الفحوى) - هو التحددية البسيطة. غير أن الفردية في طابعها باعتبارها (الوجود) المستقل، (الوجود لذاته) هي هذا الفعل الذي يسمح للحظات المتباينة أن تصل إلى المباشرية والاستقلال الحرّين، وهي تخلق الواحد عن الآخر، إن الفردية لا تعني سوى أنها في الوقت نفسه عليها أن تكون فردية تجريبية.

إن الفردية كاستثناء متفرد هي للآخرين في التو، وهي العودة من (الآخر) إلى النفس. وفردية (الفكرة العادية الإلهية) كشخص تحصل أولاً على الكمال في الواقع، لأنها في البداية لديها الأفراد المتعددون الذين يواجهونها، وتعيدهم ثانية إلى وحدة (الروح)، إلى (الكنيسة) أو (الجماعة الروحية)، وتوجد هنا على أنها الوعي الحقيقي الكلي.

وفي اقتران بالفعل الذي يحقق التحول المحدد (للفكرة العادية) إلى الحاضر الحسي فإننا هنا وحسب يكون لدينا أكبر مميز في دين (الروح) ألا وهو أن كل اللحظات تتطور إلى أن تصل إلى التحددية والاكتمال في أشد الأشكال خارجية. ولكن حتى في هذه الحالة للمعارضة المتطرفة تكون (الروح) متيقنة من ذاتها باعتبارها الحقيقة المطلقة، وبالتالي هي لا تخاف من شئ، ولا حتى الحاضر الحسّي. وجانب من جُبن التفكير التجريدي

أنه يتجنب الحاضر الحسي في هيئة كهنوتية، ويوجّه التجريد الحديث هذه النظرة المتعلقة بالكياسة الشديدة نحو لحظة الحاضر الحسي.

ومطلوب بعد هذا من الأفراد في (الجماعة) أو في (الكنيسة) أنه يجب عليهم أن يبجِّلوا (الفكرة العادية الإلهية) في شكل فردية، ويقربوها إلى أنفسهم. وبالنسبة للمزاج الجميل الرقيق عند المرأة الأمر سهل، ولكن حينئذ - من الجانب الآخر - نحن مواجهون بحقيقة أن الذات التي يوضع على عاتقها هذا المطلب هي في حالة الحرية اللامتناهية، ويتأتى لها أن تفهم جوهرية وعيها الذاتي، وبالنسبة (للفحوى) المستقلة أي الإنسان فإن هذا المطلب بالتالي صعب على نحو لا متناه. إن حرية الذات تتمرد ضد فكرة تبجيل فرد واحد حسي على أنه (إله)، وضد المركب الذي تتضمنه. و(الشرقي) لا يتردد في أن يذْعِن لهذا المطلب، ولكنه - حينئذ - لا يكون شيئاً، إنه يُنَحَّى به جانباً ضمنياً كما لو لم تكن له أي قيمة، ومهما يكن الأمر بدون أن ينحي نفسه جانباً أي بدون أن يكون له وعي بالحرية اللامتناهية في نفسه. وعلى أي حال فهنا نجد هذا الحب، هذا الإدراك (لما هو إلهي) في فرد هو العكس المباشر لهذا، وهو بالضبط ما يُشَكِّل المعجزة الكبرى، تلك المعجزة التي هي ذاتها (الروح).

وعلى هذا فإن هذا النطاق هو (مملكة الروح)، وهذا يتضمن أن الفرد له قيمة لا متناهية في ذاته، وهو يعرف نفسه على أنه حرية مطلقة، ويملك في نفسه أكبر رسوخ صارم، وفي الوقت نفسه ينتج هذا الرسوخ ويستبقي نفسه فيما هو (آخر) على نحو مطلق. والحب يجعل كل الأشياء تتناغم، حتى التعارض المطلق.

والتصور التشكيلي لهذا الدين يتطلب احتقار كل ما يوجد حالياً، كل شئ فيما عدا ما يعد له قيمة، إنه ذلك الاصطباغ المثالي الكامل والذي يتخذ موقفاً إشكالياً إزاء كل عظمة العالم، وفي هذا الشخص المفرد، في هذا الفرد المباشر الراهن الذي تتبدى فيه (الفكرة العادية الإلهية) فإن كل شئ ينتمي للعالم قد تمت مواجهته معاً حتى أن ما هو حاضر حسي فردي له قيمة. إن الفردية أو التجزئية هي بالتالي يجب اعتبارها على أنها كلية

على نحو مطلق. وحتى في الحب العادي نجد هذا التجريد اللامتناهي من كل الأشياء الدنيوية، والشخص المحب يركز كل إشباعه في فرد جزئي، لكن هذا الإشباع لا يزال ينتمي من الناحية الماهوية إلى التجزئية، إنّه الْعَرَضيَّة الجزئية والشعور الذي يعارض ذاته إزاء (الكلي)، ويرغب - بهذه الطريقة - أن يصبح موضوعياً.

ومقابل هذا فإن تلك الفردية التي فيها أريد (الفكرة العادية الإلهية) هي الكلي الخالص، ولهذا السبب فإنها تنمحيِ بشكل مباشر من مجال الحواس، إنها تخرج من ذاتها، إنها تصبح جزءاً من تاريخ هو ماض، وهذا الحال الحسي يجب أن يختفي ويصّاعد إلى نطاق (الفكرة العادية) أو الغْرض الذهني. وجزء من الأجزاء المكونة لتشكيل (الكنيسة) هو أن هذا الشكل الحسي يتحول إلى عنصر روحي. وهذا الحال الذي فيه تتخذ مكانها هذه التصفية من (الوجود) المباشر يتضمن أن العنصر الحسي فيه يجري استبقاؤه، وحقيقة أنه يتناءى هو سلب بمثل ما أن هذا ينطرح ويبدو في فرد حسي خاص واحد على هذا النحو. وفي فرد مفرد وحسب يوجد هذا الغْرض الحسي، إنه شئ لا يمكن توارثه، وهو غير قادر على التحدد بمثل ما يحدث لتجلي الجوهر في (اللاما) [٥٢]، إنه لا يستطيع أن يتبدى على هذا النحو لأن التجلي الحسي كتجل فردي محدد هو في طبيعته مؤقت، بل يجب أن يصطبغ بصبغة روحية، ومن ثم يكون ماهوياً تجلياً كان من قبل، ومن ثم يرقى إلى مصاف الفكرة أو العرض الذهني.

ومن الممكن أيضاً الاهتمام بنقطة لا نتجاوز عندها (الابن) وظهوره (هو) في الزمن. وهذا هو الحال في الكاثوليكية حيث أن شفاعة (مريم) و(القديسين) تنضاف إلى قوى التصالح لدى (الابن)، وحيث تكون الروح حاضرة بالأحرى في الكنيسة كمجرد هرمية وليس في (جماعة) المؤمنين. وعلى أي حال نجد هنا أن العنصر الثاني في تخصيص (الفكرة العادية) لا يصطبغ بالصبغة الروحية على نحو كبير، بل يظل بالأحرى في نطاق

(٥٢) أي الراهب البوذي (المترجم).

التفكير العادي. أو إذا طرحنا المسألة على نحو آخر فإن (الروح) لا تعرف كثيراً على أنها موضوعة بل وحسب كشكل ذاتي جزئي حيث تبدو فيه في حاضر حسي على شكل (كنيسة) وتعيش في التراث. و(الروح) في هذا الشكل البراني للواقع هو (الشخص الثالث) كما هو الحادث بالفعل.

وبالنسبة للروح التي هي في حاجة إليه نجد أن الحاضر الحسي يمكن أن يُمْنح وجوداً دائماً في الصور، وإن كانت هذه لا تعد أعمالاً فنية في الحقيقة، بل هي بالأحرى صور فيها عمل إعجازي منظور إليه أي باعتبارها وجوداً في شكل مادي محدد. ويترتب على هذا أنها ليست مجرد شكل مُجَسّم ومجرد جسم (المسيح) القابل لإشباع الحاجة الحسية، بل هي بالأحرى جانب حسي من حضوره (هو) الجسماني بصفة عامة، الصليب، الأماكن التي كان يتحرك فيها، وما إلى ذلك. ويجب أن نضيف إلى هذا الآثار المقدسة إلخ. ولا يوجد أي نقص في مثل هذه الوسيلة في إشباع الشعور الذي نحن في حاجة ماسة إليه. وعلى أي حال فبالنسبة (للجماعة الروحية) فإن (الحاضر) المباشر، (الآن) أصبح ماضياً وقد انقضى وعلى هذا فإن الفكرة الحسية قبل كل شئ تجعل (الماضي) متكاملها وهي تصوره من وجهة نظر (الكل) و(الماضي) بالنسبة لها هو لحظة أحادية الجانب، و(الحاضر) يحتوي (الماضي) و(المستقبل) فيه كلحظتين. ومن ثم نجد الفكرة الحسية تستكمل عرضها في (المجئ الثاني) (للمسيح)، لكن العودة المطلقة ماهوياً هي فعل أحلّ ما هو جواني محل ما هو براني: وذلك هو (الْمُعَزِّي) أو (الروح القدس) الذي لا يجئ إلا عندما يكون التاريخ الحسي على نحو مباشر ماضياً.

لهذا فإن هذه هي النقطة التي يحتلها تشكيل (الجماعة الروحية) أو النقطة الثالثة، إنها (الروح). إنها تمثل التحول مما هو براني، مما هو تجل خارجي إلى ما هو جواني. وهذا التحول ينشغل باليقين الذي تستشعره الذات بجوهريتها غير الحسية اللامتناهية، وحقيقة أنها تعرف ذاتها على أنها لا متناهية وأبدية، تعرف ذاتها على أنها خالدة.

إن التقهقر إلى الوعي الذاتي الجواني الوارد في هذا الانقلاب ليس من

النوع (الرواقي) والذي تقوم قيمته في حقيقة أنه يحقق هذا من قوة الروح الفردية وهي تمارس التفكير، وهو يسعى إلى واقع التفكير في (الطبيعة)، في الأشياء الطبيعية واستيعابها، وبالتالي هي خالية من الأسى اللامتناهي وتقف في الوقت نفسه في علاقة إيجابية شاملة مع العالم. بل الأمر بالعكس، إنها تتخذ شكل وعي ذاتي يتخلى بشكل دائم عن تجزئيته وفرديته ولا يجد قيمته اللامتناهية إلا في ذلك الحب المحتوى في الأسى اللامتناهي وينبعث منه. إن المباشرية كلّها حيث قد يجد (الإنسان) بعض القيمة تجري الإطاحة بها، وهي في التوسط وحده تجد مثل هذه القيمة، ولكنها من النوع اللامتناهي، وحيث تصبح الذاتية لا متناهية بشكل صادق ويكون لها وجود ماهوي، تكون في ذاتها ولذاتها. وليس إلا من خلال هذا التوسط يكون (الإنسان) غير مباشر، ومن ثم فهو في البداية لا يكون (قادراً) إلا على مجرد أن تكون له مثل هذه القيمة، ولكن هذه القدرة والإمكانية هما طبيعته أو خاصته الماهوية المطلقة الإيجابية.

وهذه الخاصية تحتوي على السبب الذي يجعل خلود النفس عقيدة محددة في الدين (المسيحي). إن النفس، النفس الفردية، لها لا تناهٍ، لها صفة خالدة، ألا وهي أنها مواطنة في (مملكة الله). وهذه صفة وحياة تتجاوزان الزمن و(الماضي)، ولما كانت هذه الصفة في الوقت نفسه معارضة للمجال المحدود الحاضر أو التحدد بشكل أبدي، فإنها تحدد نفسها أيضاً كمستقبل. والمطلب اللامتناهي برؤية (الله) أي أن يكون الإنسان واعياً في (الروح) بحقيقته (هو) كحقيقة حاضرة هو في هذا (الحاضر) الزماني المؤقت وإن كان لم يتأسس كثيراً بعد كوعي في طبيعته على أنه الوعي العادي كما يريد.

والذاتية التي ينبغي عليها أن يتأتّى لها أن تفهم قيمتها اللامتناهية قد تخلت بالتالي عن كل تمايزات السلطان، القوة، المكانة، بل حتى الجنس ذكراً أو أنثى، والناس جميعاً أمام (الله) متساوون. وفي سلب الأسى اللامتناهي يوجد الحب، وهناك - أيضاً - توجد أولاً إمكانية وجذر (الحق) الكلي الحقيقي، يوجد جذر تحقق الحرية. والحياة الصورية (الرومانية) للحق أو العدالة

تصدر من النقطة الإيجابية ومن (الفهم)، وليس لديها مبدأ به تتمسك على نحو مطلق بنقطة (الحق)، بل هي دنيوية تماماً.

إن هذا الصفاء الذي تتسم به الذاتية الذي ينفلت من الأسى اللامتناهي بأن تتوسط ذاتها في الحب يتم ببساطة بالتوسط الذي له شكل موضوعي وعرض تصوري في أشكال المعاناة والموت وتمجيد (المسيح). وهذه الذاتية - من منظور آخر - تمتلك بالمثل هذا الحال الخاص بحقيقتها في ذاتها، بقدر ما هي تَكَثُّر أو تعدد الذوات والأفراد، ولما كانت كليةً ضمناً وليست استثناءً فيجب طرح تكثر الأفراد على أن له مجرد مظهر أو عرض للواقع، وإن حقيقة أنه يطرح ذاته بهذا المظهر للواقع هي التي تشكل وحدة الإيمان، بمقتضى الفكرة العادية التي شكلها الإيمان ولهذا في هذا الشئ الثالث. وهذا هو حب (الجماعة الروحية) الذي يبدو أنه قائم في الأفراد العديدين بينما هذا التكثر هو مجرد شبيه أو هو وَهْم.

وهذا الحب ليس حباً بشرياً، حب أشخاص، الحب عند الجنسين، وليس الصداقة. ويأتي التعجّب من أن مثل هذه العلاقة النبيلة كصداقة لا تجد لها مكاناً بين الواجبات المنوط بها (المسيح). إن الصداقة هي علاقة ممتزجة بالتجزئية، والناس هم أصدقاء ولكن ليس على نحو مباشر وموضوعي من خلال رابطة الوحدة الجوهرية، في شئ ثالث، في مبادئ جوهرية، في دراسات، في معرفة، إن الرابطة - باختصار - تتشكل بشئ موضوعي، إنها ليست ارتباطاً على غرار ارتباط الرجل بالمرأة كشخصية جزئية محددة. ومن جهة أخرى نجد أن حب (الجماعة الروحية) تتوسطه على نحو مباشر جدارة كل التجزئية. إن حب الرجل للمرأة، أو الصداقة، يمكن أن يوجد، ولكن هذا الحب وهذه الصداقة يمكن تشخيصهما من الناحية الماهوية على أنهما ثانويان، إنهما لا يوصفان بأنهما شريران، بل يوصفان بأنهما غير كاملين، ليس كشئ غير مُكترث، بل على أنه يمثل حالة لا يجب أن نظل فيها على نحو دائم، لأنهما هما الاثنان يجب التضحية بهما ولا يجب بأي حال من الأحوال أن يؤثرا تأثيراً مؤلماً في ذلك النزوع أو الوحدة التي تخص (الروح).

إن الوحدة في هذا الحب اللامتناهي النابعة من الأسى اللامتناهي هي بالتالي ليست بأي حال من الأحوال حسية، ليست دنيوية مرتبطة بالأشياء، هي ليست رابطة تجزئية ونزعة طبيعية ممكن أن تظل ويمكن أن تكون لها قيمة، ولكنها الوحدة في (الروح) ببساطة، الحب، في الواقع الذي هو بالضبط فحوى أو تصور (الروح) ذاتها. إنه شئ لذاته في (المسيح) على أنه يمثل النقطة المحورية للإيمان حيث يبدو لذاته في لا تناه، في تناء بعيد. ولكن هذا التنائي هو في الوقت نفسه قرب لا متناه للذات [٥٣]، شئ فريد بالنسبة لها، ويخصها وما كان في البداية يضم الأفراد (كثالث) هو أيضاً ما يشكل وعيهم الذاتي الحق، يشكل أشد أعماقهم صميمية وأشد خاصية فردية لهم. وهكذا نجد أن هذا (الحب) هو (الروح) على هذا النحو، إنه (الروح القدس). والحب قائم فيهما، وهما يكونان ويشكلان الكنيسة (المسيحية) الكلية، (جماعة) القديسيين. إن (الروح) هي عودة لا متناهية إلى نفسها، إنها ذاتية لا متناهية، وليست (ألوهية) يجري إدراكها في الأفكار، بل هي الحضور الحق (للألوهية)، ولهذا ليست الإمكانية الجوهرية (للآب) وليست (الحق) في الشكل الموضوعي أو المتناقض شكل (الابن)، بل (الحضور) و(الحق) الذاتيان)، ولأنه ذاتي فهو حاضر كغربة في ذلك العرض الحسي الموضوعي للحب وأساه اللامتناهي وكعودةٍ في ذلك التوسط. وهذه هي (روح الله) أو (الله) حاضراً، الروح حقيقةً، (الله) حيث الكنيسة كنيسته (هو). ولهذا قال (المسيح): "عندما يتجمع اثنان أو ثلاثة معاً (بإسمي) فإنني أكون (أنا) بينكم". "إنني معكم دائماً حتى إلى نهاية العالم".

ويَكْمُنُ في هذه الدلالة (للروح) وبهذا المعنى العميق بأنها هي الحقيقة المطلقة أن الدين (المسيحي) هو (دين) (الروح)، وإن كان ليس بالمعنى التافه من أنه دين روحي. بل الأمر بالعكس، فالعنصر الحق في تحديد طبيعة (الروح)، وحدة جانبيْ التناقض اللامتناهي - (الله) والعالم، فإن (الأنا) هذا (المتأنْس) الجزئي - هو ما يشكل محتوى الدين المسيحي،

---

(٥٣) يقول الصوفي النفَّري في كتابه (المخاطبات) وهو يوجه خطابه إلى الله العلي القدير: القرب مسافة والبعد مسافة وأنت القريب البعيد بلا مسافة (المترجم).

ويجعله دين (الروح)، وهذا المحتوى موجود أيضاً فيه بالوعي غير المُشذَّب العادي.

وكل الناس مدعوون إلى الخلاص، أي إلى ما هو في ذروة الدين (المسيحي) وفي الذروة بدرجة فريدة. لهذا فإن (المسيح) يقول أيضاً: "يمكن لكل الخطايا أن تُغْفَرَ للناس فيما عدا الخطيئة التي هي ضد (الروح)". إن إرادة الحقيقة المطلقة، إرادة (الفكرة العادية) لوحدة الجانبين للتناقض اللامتناهي تُعْلَن في هذه الكلمات لكي تكون الخطيئة الكبرى. والناس من حين إلى حين أدخلوا أنفسهم في مشقة وأجهدوا عقولهم وهم يحاولون أن يُبينوا ما هي الخطيئة التي تكون ضد (الروح القدس)، وهم تناغموا بهذا التعبير الحال بشتى الطرق لكي يتخلصوا منه تماماً. إن كل شئ يمكن تدميره في الأسى اللامتناهي للحب، ولكن هذه السيرورة المدمرة ذاتها لا تبدو إلا (كروح) حاضرة جوانية. وما يخلو من (الروح) يبدو أولاً وكأنه لا خطيئة فيه، بل هو برئ، ولكن هذه هي البراءة من جراء طبيعتها الخالصة يجري الحكم عليها وإدانتها.

ومجال (الجماعة الروحية) هو بالتالي النطاق الذي ينتمي إلى (الروح) بصفة خاصة. و(الروح القدس) قد فاضت على الحواريين والأتباع، لقد كانت هي حياتهم الباطنية، ومنذ ذياك الوقت وطالع توجهوا إلى العالم وهم مبتهجون باعتبارهم (جماعة روحية)، لكي يرتقوا إلى (جماعة) كلية من المؤمنين، ولكي يمدِّدوا ويوسع (مملكة الله).

وهكذا علينا أن ننظر في:

(أ) (أصل) (الجماعة الروحية) أو - بتعبير آخر - تصورها أو فحواها، (ب) وجودها في شكل محدد (ووجودها المستمر)، وهذا هو تحقق تصورها، و(ج) التحول من الإيمان إلى المعرفة، (التعاقب)، (تجلّي) الإيمان في الفلسفة.

(أ)
تصور (الجماعة الروحية)



تتكون (الجماعة الروحية من ذوات أو أشخاص، ذوات تجريديين يعيشون في (روح الله)، وإن كان يجب في الوقت نفسه أن نميز بينهم والمحتوى المحدد، التاريخ، الحقيقة التي تواجههم. والإيمان في هذا التاريخ، في هذا التصالح هو - من جهة - معرفة مباشرة، فعل إيمان، ومن جهة أخرى نجد أن طبيعة (الروح) هي في ذاتها هذه السيرورة التي نظرناها في (الفكرة العادية) الكلية، وفي (الفكرة العادية) على شكل تَجَلٍ، وهذا يعني أن الذات ذاتها ليست سوى (الروح) وبالتالي تصبح مواطنة في (مملكة الله) بمقتضى أنها تمر من خلال هذه السيرورة بفضل ما هي عليه. و(الآخر) الذي يوجد للذوات يوجد من أجلهم على نحو موضوعي في هذه الدراما الإلهية بالمعنى الذي فيه يجد المشاهد نفسه على نحو موضوعي من ضمن (جوقة الأنشاد).

ولكي نبدأ حديثنا نقول إنّه مما لا شك فيه أن الذات، الذات الإنسانية، (الإنسان) الذي ينكشف فيه ما سيتأتّى بعون من (الروح) لكي يتوفر (للإنسان) يقين التصالح، ويتأتى له أن يتميز كفرد، كاستثناء، لمختلف عن الآخرين. ومن ثم فإن غرض التاريخ الإلهي هو غرض موضوعي طالما أن الذوات الأخرى مهتمة، وعلى هذا لا يزال أمامهم أن يمروا من خلال هذا التاريخ وهذه السيرورة في أنفسهم أيضاً.

وعلى أي حال لكي يفعلوا هذا عليهم أولاً أن يفترضوا أن التصالح ممكن، أو - لنطرح المسألة بدقة أكبر - إن هذا التصالح قد اتخذ له مكاناً بالفعل وعلى نحو كامل وهو يقين.

وهذه هي (الفكرة العادية) الكلية عن (الله) في ذاته ولذاته، والافتراض الآخر هو أن هذا التصالح هو شئ مؤكد (للإنسان)، وأن هذه الحقيقة لا

توجد من أجله عن طريق التفكير التأملي، بل - بالعكس هي شئ مؤكد. وهذا الافتراض المسبق يتضمن أن هناك تيقناً بأن التصالح قد تحقق، أي يجب عرضه على أنه شئ تاريخي، وأنه شئ قد تحقق على الأرض في شكل مكشوف. وذلك أنه لا يوجد حال آخر لعرض ما يسمى اليقين. وهذا هو الافتراض المسبق الذي يجب أن نؤمن به وأن نبدأ به.

(١) تظهر (الجماعة الروحية) على شكل تدفق من (الروح القدس). إن الإيمان يتخذ ظهوره أولاً وقبل أي شئ في إنسان ما، في تجلٍ إنساني، مادي، وبعد هذا يأتي الاستيعاب الروحي، الوعي (بما هو روحي). إننا نتحصل على محتوى روحي، نتحصل على تغير لما هو مباشر إلى ماله طابع روحي. والتصديق هنا روحي، أنه لا يوجد فيما هوحسي أو مادي، كما أنه لا يمكن أن يتبدى بطريقة مادية مباشرة، ويمكن دائماً توجيه اعتراض ما ضد الوقائع المادية.

وبالنسبة للحالة التجريدية للتحقق من الحقيقة فإن (الكنيسة) على صواب شديد عندما ترفض أن تجري أبحاثاً على نحو تلك الأبحاث المعنية بظهور (المسيح) بعد وفاته (هو)، لأن الأبحاث التي من هذا النوع تنطلق من نظرة تتضمن أن التساؤل الحقيقي هو عن العنصر الحسي في ظهور (المسيح)، هو عما هو تاريخي في هذا، كما لو كان تحقق (الروح) وحقيقتها (هي) وارد أن في مثل هذه القصص الخاصة بواحد جرى تقديمه كشخص تاريخي وبطريقة تاريخية. وعلى أي حال فإن هذه الطريقة مؤكدة ويقينية بذاتها، رغم أن لها نقطة بداية تاريخية.

وهذا التحول هو تدفق (الروح) والذي يمكن ألا يجعل ظهوره إلا بعد أن انتزع (المسيح) من الجسم، وتوقف الحاضر المباشر الحسي. وحينئذ تظهر (الروح) فحينئذ يتكامل التاريخ كله، والصورة الكلية (للروح) تكون حاضرة بالنسبة للإدراك. وما تنتجه (الروح) الآن هو شئ مختلف وله شكل مختلف.

والسؤال بالنسبة لحقيقة الدين (المسيحي) ينقسم مباشرة إلى سؤالين:

(١) هل من الحق (الحقيقي) أن (الله) لا يوجد بعيداً عن (الابن) وأنه (هو) قد أرسله (هو) إلى العالم؟ و(٢) هل (هذا الفرد الخاص)، يسوع الناصري .... هو (المسيح)؟

هذان السؤالان عادة ما يختلطان معاً والنتيجة أنه إذا كان هذا الشخص الخاص ليس هو رسول (الله) الذي أرسله، وإذا كان هذا مما لا يمكن البرهنة على أنه حقيقي بالنسبة له (هو) إذن فلا معنى على الإطلاق لرسالته (هو) فإذا كان هذا غير حقيقي بالنسبة له (هو)، فإنه علينا إما أن نبحث عن آخر، هذا إذا كان هذا الواحد سيأتي حقاً، إذا كان هناك وعد بهذا أي إذا كان هذا ضرورياً بشكل مطلق وماهوي، ضروري من وجهة نظر (الفحوى)، من وجهة نظر (الفكرة العادية)، أو، لما كانت صوابية (الفكرة العادية) هي على نحو يجعلها تعتمد على عرض الرسالة الإلهية المشار إليها، فإننا ولابد أن نَخْلُص إلى أنه لا يمكن أن يوجد بعد هذا أي تفكير عن مثل هذه الرسالة، وأننا لا نستطيع أن نفكر فيها بشكل أبعد.

ولكن ما هو جوهري هو أننا نتساءل أولاً وقبل كل شئ: هل مثل هذا التجلي حقيقي في ذاته ولذاته؟ ... إن (الله) هو فعل التجلي هذا هو هذه الموضعة الذاتية، وإن من طبيعته (هو) أن يكون في هوية مع نفسه (هو) وهو يتموضع، إنه هو الحب الأبدي. وهذه الموضعة عندما نراها في شكلها المتطور الكامل حيث تصل إلى طرفين من كلية (الله) والتناهي، أو الموت وهذه العودة إلى النفس في فعل إلغاء صرامة النقيض هي - الحب في الأسى اللامتناهي والذي هو في الوقت نفسه يجري تلطيفه فيه.

هذه الحقيقة المطلقة، الحقيقة في ذاتها ولذاتها والتي تذهب إلى أن (الله) ليس تجريداً ولكنه حق إنما تكَشِّفها الفلسفة، والفلسفة الحديثة وحدها هي التي وصلت إلى الفكر العميق الوارد هكذا في (الفحوى). وليس ممكناً على الإطلاق مناقشة هذه الحقيقة في ابتذالات غير فلسفية توحي بفكرة تناقض ما هو بلا قيمة تماماً والذي يفتقر على نحو مطلق إلى ما هو روحي.

ولكن هذه الفحوى أو التصور لا يجب التفكير فيه على أنه شئ يحصل

على شكل كامل في الفلسفة وحسب، فهذا ليس حقيقياً وحسب، بل بالعكس، إنه ينتمي ماهوياً إلى الفلسفة لكي يستحوذ على ما هو (كائن)، على ما هو حقيقي حقاً في ذاته. وكل ما هو حقيقي ينطلق من شكل المباشرية وهي تتبدى في تجليها أي في (وجودها). إن الفحوى أو التصور يجب لهذا أن يكون حاضراً ضمنياً في الوعي الذاتي للناس، في (الروح)، على (الروح - العالم) أن تتصور ذاتها على هذا النحو. وعلى أي حال فإن هذا التصور لذاته هو ضرورة في شكل سيرورة الروح والتي عُرضت في المراحل السابقة للدين، وأساساً في الدين (اليهودي) [٥٤] والدين (اليوناني) والدين (الروماني)، وتم الوصول إلى فحوى أو تصور الوحدة المطلقة بين الطبيعتين الإلهية والإنسانية، حقيقة (الله) أي (تموضع) الله لنفسه (هو) حيث يعرض حقيقته (هو). ومن ثمَّ فإن تاريخ العالم هو طرح هذه الحقيقة كنتيجة في الوعي المباشر (للروح).

لقد رأينا (الله) على أنه (رب) الناس الأحرار، وإن كان أولاً في الروح القومية المحدودة الذاتية وهي روح الشعوب المختلفة، وفي شكل عَرَضي ينتمي إلى التخيل، وبعد هذا لدينا أسى العالم من جراء سحق (الروح) القومية. وهذا الأسى هو مستقر الدافع الذي استشعرته (الروح) لمعرفة (الله) باعتباره الروحي في شكل كلي وقد جُرِّد من التناهي. وهذه الحاجة أوجدها نقد التاريخ، التقدم التدريجي (للروح - العالم). وهذا الدافع المباشر، هذا الاشتياق الذي يريد ويسعى إلى شئ محدد، وكما هو الحادث إنها غريزة (الروح) المضطرة إلى أن تسعى إلى هذا وتتطلب مثل هذا الظهور في الزمن، تجلي (الله) باعتباره (الروح) اللامتناهية وقد أضفى طابعاً روحياً على إنسان حقيقي.

"عندما حان اكتمال الزمن بعث (الله) رسوله" أي عندما دخلت (الروح)

---

(٥٤) بطبيعة الحال لا يوجد دين يهودي بل ما نزل لدى اليهود هو الإسلام على نحو ما بلّغ به موسى عليه السلام (المترجم).

بعمق شديد في ذاتها وهي تعرف لا تناهيها، واستيعاب (الجوهري) في ذاتية الوعي الذاتي المباشر، في ذاتية - مهما يكن الأمر - هو في الوقت نفسه السالبية اللامتناهية، وبالتالي - تماماً - هو الكلي بشكل مطلق.

وعلى أي حال فإن البرهنة على أن هذا الفرد الجزئي هو (المسيح) هي نوع آخر ولا مرجعية لها إلا إلى العبارة الخاصة من أن هذا الفرد الخاص هو (المسيح) وليس أي فرد آخر، وليس له شأن بالتساؤل عما إذا كانت (الفكرة العادية) في هذه الحالة لا توجَدْ على الإطلاق. لقد قال (المسيح): "لا تجروا هنا وهناك، إن (مملكة الله) هي في داخلكم". لقد كان هناك العديدون الآخرون بين (اليهود) وكانوا آنذاك يحظوون بالاحترام كرسل إلهية أو آلهة. ولقد راح يوحنا المعمدان قبل (المسيح)، والتماثيل بين اليونانيين جرى تنصيبها على سبيل المثال لديمتريوس بوليورسيتس[٥٥] كما لو كان إلهاً. وجرى تبجيل (الإمبراطور الروماني) على أنه إله. وأبوللوينوس أوف تيانا [٥٦] وآخرون اعتبروا صناع معجزات، وهرقل الذي اعتبر عند (اليونانيين) الرجل الذي بأفعاله والتي كانت في الوقت نفسه أعمالاً بمقتضى الطاعة وحسب، اكتسب مكانته بين الآلهة وأصبح (إلهاً)، وبدون ذكر ذلك العدد الكبير من التجسيمات والتأليه المتضمن بالارتفاع إلى (البراهما) أو (الجوهر الأعلى للكون) وهذا ما نلتقي به وسط (الهندوس). ولكن بالنسبة (للمسيح) وحده عندما كانت (الفكرة العادية) ناضجة والزمن متحققاً فإنه أمكن لها أن تربط نفسها به وفيه (هو) وحده أمكن أن ترى نفسها متحققة. إن في أفعال البطولة عند هرقل فإن طبيعة (الروح) لا تزال تلقى تعبيراً عنها ولكن بشكل ناقص. غير أن تاريخ (المسيح) هو تاريخ (للجماعة الروحية) نظراً لأنه ملائم بشكل مطلق

---

(٥٥) ديمتريوس بوليورسيتس (٣٣٦ ق. م - ٢٨٣ ق. م) شارك في الحرب مع الإسكندر الأكبر وهزمه بطليموس في غزة. وهزم بعد ذلك القوة البحرية المصرية عام ٣٠٦ ق. م (المترجم).

(٥٦) في القرن الأول الميلادي وهو فيلسوف يوناني من أتباع الفيثوغورية الجديدة وقد عده البعض ساحراً نُسبت له معجزات وصفات تشبه (المسيح) (المترجم).

(للفكرة العادية)، بينما نجد أن مجهود (الروح) وحده للوصول إلى التحدد الوارد في الوحدة الضمنية لما هو (إلهي) وما هو (إنساني)، والذي يكمن في أساس تلك الأشكال الأولى، والتي يمكن إدراك حضورها فيها. هذا ما يجب اعتباره الشئ الماهوي، هذا هو التحقق، الدليل المطلق، هذا ما يجب فهمه من شهادة (الروح)، إنه (الروح)، (الفكرة العادية) المستكنة المستقرة هي التي تلائم رسالة (المسيح)، وهي بالنسبة للمؤمنين وبالنسبة لنا الذين هم في حوزة (الفحوى) في شكلها المتطور يكون هذا تحققاً. وهذا أيضاً نوع التحقق الذي قوته هو من نوع روحي، وليس قوة برانية مثل القوة التي تستخدمها (الكنيسة) ضد المهرطقين.

إذن هذه هي (٢) (المعرفة) أو (الإيمان) لأن الإيمان هو أيضاً المعرفة ولكن وحسب في شكل خاص. وعلينا الآن أن ننظر في هذه النقطة.

وهكذا فإن ما نراه هو أن المحتوى الإلهي يبدو على أنه معرفة واعية ذاتية بما هو (إلهي) في عنصر الوعي، في عنصر الجوانية أو الباطنية. فمن جهة يتبدى أن المحتوى هو الحقيقة، وهي حقيقة (الروح) اللامتناهية بصفة عامة، أي في معرفتها، على نحو أنها تجد حريتها في هذه المعرفة، وهي نفسها (السيرورة) التي بها تُنَحّى جانباً فرديتها الخاصة وتنال الحرية لذاتها في هذا المحتوى.

وعلى أي حال لكي نشرع في الحديث نقول إن المحتوى يوجد من أجل الوعي المباشر، وقد تبدو الحقيقة للوعي في تنوع للأشكال المادية، لأن (الفكرة العادية) واحدة في الأشياء جميعاً، إنها ضرورة كلية، والواقع لا يمكن إلا أن يكون مرآة (للفكرة العادية)، و(الفكرة العادية) بالنسبة للوعي يمكن بالتالي أنْ تصدر من كل شئ، وذلك لأن (الفكرة العادية) دائماً هي التي في تلك القطرات اللامتناهية العديدة التي تعكس ثانية (الفكرة العادية). و(الفكرة العادية) يجري عرضها تصويرياً أو تشكيلياً، وهي تكمن في البذرة التي هي الثمرة، والثمرة في طابعها النهائي تموت في الأرض، ومن خلال هذا السلب أو النفي يتأتى النبات أولاً إلى حيز الوجود. وإن تاريخاً، عرضا تصويرياً، وصفاً، ظاهرة من هذا النوع يمكن أن ترفعها (الروح)

إلى مصاف شئ كلي، ومن ثم فإن تاريخ البذرة أو الشمس يصبح رمزاً (للفكرة العادية)، ولكنه رمز (وحسب) لأنهما تكوينان وحسب محتواهما الخاص وكيفهما الفريد هما غير ملائمين للتعبير عن (الفكرة العادية)، وما يُعْرَف بوعي من خلالهما يكمن خارجهما، والدلالة التي يوحيان بها لا توجد فيهما كدلالة. والشئ الذي يوجد في ذاته باعتباره (الفحوى) هو الذاتية الروحية، (الإنسان)، إنها الدلالة بفضل ما تكون عليه، وهذه الدلالة لا تكمن خارجها. إنها ما تفكر فيه في كل شئ وتعرف به كل شئ، إنها ليست رمزاً، بل بالعكس، إن ذاتيتها، شكلها الباطني، (نفسها) من الناحية الماهوية هو هذا التاريخ ذاته الخالص، وتاريخ (ما هو روحي) لا يوجد في شكل من أشكال الوجود، مما لا يكون ملائماً للتعبير عن (الفكرة العادية)، بل بالأحرى في عنصرها الخاص. ولهذا من الضروري بالنسبة (للجماعة الروحية) أن (الفكرة)، (الفكرة العادية) يجب أن تصبح موضوعية. وعلى أي حال، في البداية، تبدو (الفكرة العادية) في فرد واحد في شكل مادي تصويري، ويجب ألا تعبأ بهذا، وإن الدلالة الحقة، الماهية الحقيقية الخالدة يجب أن تبرز للعيان وهذا هو إيمان (الجماعة الروحية) عندما تبرز إلى الوجود. إنها تبدأ من الإيمان بالفرد، وهذا الإنسان الفرد مُثَقّلٌ (بالجماعة الروحية)، و(هو) يتميز بطابعه (الإلهي) ويُعرف بأنه خلق (الله) وأنه يضم كل المتناهي الذي يقترن بالذاتية على هذا النحو في تطورها، ولما كان ذاتية فإنه (هو) ينفصل عن الجوهرية.

إن ما هو مادي أو التجلي الحسي هو بالتالي يتغير إلى معرفة بما هو (روحي). وهكذا نرى (الجماعة الروحية) وهي تنطلق من الإيمان، ولكنها وهي منظور إليها من جانب آخر تبدو في شكل (الروح). والدلالات المختلفة للإيمان والتصديق أو الدليل يجب الآن إبرازها.

لما كان الدين يبدأ من الطريقة الحسية للنظر إلى الأشياء، فإن أمامه تاريخاً في الزمن، وما يأخذه على أنه حقيقي هو حادث عادي براني، وتحقق الحقيقة لهذا يجري وفق الطريقة التاريخية والتشريعية للتحقق من واقعة ما، مما يعطي يقيناً حسياً، والفكرة تتكون من الأساس الذي تقوم

عليه الحقيقة ويتّخذ كأساس له اليقين المادي بالأشخاص الآخرين بصدد وقائع مادية محددة وإدخال وقائع أخرى في علاقة مع هذه المسائل.

إن تاريخ حياة (المسيح) هو هكذا الشكل الخارجي للتصديق، غير أن الإيمان يغير معناه، أي يمكن القول إننا لا يجب أن نكتفي بالتعامل مع الإيمان كإيمان في تاريخ خارجي معين، بل نتعامل مع حقيقة أن هذا الإنسان المفرد هو (رسول الله).

وهكذا يصبح المحتوى الحسي شيئاً مختلفة تماماً، إنه يصبح متغيراً إلى نوع آخر من المحتوى، والمطلوب أن هذا يجب البرهنة عليه على أنه حق. إن الموضوع قد طرأ عليه تبدل كامل، ومن كونه عنصراً موجوداً مادياً على نحو تجريبي قد أصبح لحظة إلهية، لحظة فائقة ماهوياً فيه هو (نفسه). وهذا المحتوى لم يعد مادياً بأي حال من الأحوال، ولهذا عندما اقتضى الأمر أنه يجب التحقق فيه في الشكل المادي المشار إليه في التو، فإن هذا المنهج يبدو في التو أنه غير كاف، لأن الموضوع ذو طبيعة مختلفة تماماً.

فإذا كانت المعجزات يُفترض فيها أنها تحتوي على التصديق المباشر للحقيقة إلا أنها في ذاتها ولذاتها تطرح مجرد تصديق (نسبي) أو دليل من النوع الثانوي. و(المسيح) يقول على سبيل الاستنكار: "ما لم تروا المعجزة فلن تؤمنوا". "كثيرون سوف يأتون ويقولون (لي): ألم نفعل علامات عديدة بإسمك (أنت)؟ وسوف أقول لهم: "إنني لم أعرفكم، فارحلوا (عني)" فما هو نوع الاهتمام التي يمكن اقترانه بعمل المعجزات هذا؟ إن العنصر النسبي يمكن أن يكون اهتماماً أو أمراً مهماً وحسب بالنسبة لأولئك الذين يقفون في الخارج، لتعليم (اليهود) والوثنيين. غير أن (الجماعة الروحية) التي اتخذت شكلاً محدداً لا تعود في حاجة لهذا النوع النسبي من الدليل، فلديها (الروح) في ذاتها، والتي تفضي إلى الحقيقة كلها، والتي عن طريق حقيقتها باعتبارها (روحاً) تمارس على (الروح) النوع الحق من القوة، وهي قوة فيها تترك (الروح) لها مطلق الحرية. إن المعجزة تمثل قوة تؤثر على الارتباطات الطبيعية للأشياء، وبالتالي هي قوة لا تُمَارَس

إلا على (الروح) عندما تكون محدودة داخل الوعي بهذه العلاقة المحدودة بين الأشياء. وكيف يمكن (للفكرة العادية) الخالدة نفسها أن تصل إلى الوعي من خلال تصور لقوة من هذا النوع؟

عندما يتحدد المحتوى على أنه يعني أن معجزات (المسيح) هي نفسها ظواهر مادية يمكن أن تصدق تاريخياً، وعندما تكون قيامته وصعوده إلى السماء يُنْظر إليهما على أنهما حدثان تدركهما الحواس فإنه في مجال (ما هوحسي) لا نكون قد تعاملنا مع الدليل الحسي على هذه الظواهر، وليس مقترحاً أن معجزات (المسيح)، قيامته وصعوده في طبيعتهما كظواهر خارجية ووقائع حسية ليس كل هذا بَيِّنه كافية على حقيقتهما، بل بالعكس، إن ما نهتم به هو علاقة التحقق الحسي والأحداث الحسية مرفوعتان معاً إلى (الروح)، إلى المحتوى الروحي. إن تحقق (ما هو حسي) مهما يكن محتواه وما إذا كان هذا قائماً على بَيِّنَة أم إدراك حسي هو دائماً مُعَرَّض دائماً لعدد غير متناه من الاعتراضات، لأنه قائم على ما هو حسي وخارجي، وهذا (آخر) في إطار (الروح) أو الوعي، وهنا ينفصل الوعي عن موضوعه، وما يتأرجح هو هذا الانفصال الوارد، والذي يحمل معه إمكانية الخطأ، إمكانية الخداع، والحاجة إلى الثقافة الضرورية لصياغة تصور صحيح عن واقعة ما حتى أن المرء يمكن أن تنتابه الشكوك، وينظر إلى (الكتب المقدسة) على أن فيها توجد مرجعية لما هو مجرد أو خارجي أو تاريخي، على غرار الكتابات الدنيوية، دون فقدان الثقة في الإرادة الطيبة لأولئك الذين يطرحون البيِّنة الشخصية. إن المحتوى الحسي أو المادي ليس يقينياً في ذاته، لأنه لم يصدر مع (الروح) (كروح)، لأنه ينتمي إلى مجال آخر، ولم يتأتَّ إلى الوجود عن طريق (الفحوى). وقد يُظَنُّ أننا ينبغي أن نصل إلى نتائجنا بمقارنة كل البدائه والظروف، أو أنه يجب أن يوجد سبب يجعلنا نتساءل لماذا يجب أن نقرر لهذا أو لذاك، وحسب، وهذا المنهج الكلي للبرهنة والمحتوى الحسي على هذا النحو ينبغي أن يُمْنَحا مكانة ثانوية بالمقارنة بالحاجة إلى (الروح). وما يكون حقاً بالنسبة (للروح)، ما هو ضروري لها للتصديق يجب ألا تكون له صلة بالإيمان الحسّي، إن ما هو صادق بالنسبة (للروح)، ما هو ضروري أن نصدقه يجب ألا تكون

له صلة بالإيمان الحسي، إن ما هو حق بالنسبة (للروح) هو شئ لا يكون للتجلي الحسي قيمة به إلا قيمة ثانوية. ولما كانت (الروح) تنطلق مما هو حسي، وترقى لهذا التقدير الرائع لذاتها، فإن علاقتها (بما هو حسي) هي علاقة سالبية على نحو مباشر. وهذا مبدأ أساسي.

زيادة على ذلك، وبالرغم من هذا يوجد دائماً فضول معين في هذه المسألة، ورغبة لمعرفة كيف يمكن لنا في هذه الحالة أن نفهم المعجزات، كيف يجب علينا أن ننشرها ونتصورها - نتصورها أي بمعنى أنها ليست معجزات على الإطلاق بل هي - بالعكس - معلولات طبيعية. والفضول من هذا النوع - مهما يكن الأمر - يفترض الشك وعدم الإيمان، وهو معرض لأن يجد أسساً ملائمة بها قد يجد الأشخاص المعنيون أنهم لا يزالون من الناحية الخلقية فضلاء ويحتفظون بطابع الصدق الخاص بهم، ومن ثم فالتالي على هذا هو أنه لا يوجد أي قصد للخداع، أي أنه لم يُمَارَس بالفعل أي خداع، وأنه في أي حالة كان الأمر معتداً وحسناً ومقصوداً به أن (المسيح) وحواريين (هـ) يجب أن يظلوا منظوراً إليهم على أنهم أشخاص شرفاء. وأقصر طريق لحل المسألة هو (رفض) المعجزات بالكلية، إذا كنا لا نصدق في أيٍّ من المعجزات قاطبةً، ونرى أنها معارضة للعقل، فإن حقيقة وجودها لن تسبب أي خير، والبداهة بالنسبة لها تقوم على الإدراك الحسي، ولكن في العقل الإنساني اعتراض هائل على أن نعد حقيقياً ما هو قائم فقط على هذا النحو - فهنا نجد أن الأدلة ليست سوى إمكانيات واحتمالات، أي أنها مجرد دواع ذاتية ومتناهية.

أو علينا أن نقدم النصيحة: ببساطة لا يجب أن تنتابكم الشكوك ومن ثم فكل الأمور تُحَلّ! ولكن (يجب) على أن تكون لدي، إنني لا أستطيع أن أتخلص منها، والضرورة التي يجب أن تكون (للرد) عليها قائمة على ضرورة (تملكها). والتأمل يطرح هذه المطالب على نحو مطلق، إنه يتمسك بهذه الدواعي المتناهية، ولكن بالشفقة، بالإيمان الصادق، فإن هذه الدواعي المتناهية، هذه المناهج الخاصة بالفهم المتناهي قد جرى تنحيتها منذ وقت بعيد. إن الفضول من هذا النوع له أصله حقاً في عدم الإيمان، ومهما يكن

الأمر فإن الإيمان يقوم على شهادة (الروح) - لا على المعجزات، بل على الحقيقة المطلقة، على (الفكرة العادية) الخالدة. وهكذا إلى مدى المحتوى الحق فإن المعجزات - منظوراً إليها من هذه الزاوية - لها أهمية ضئيلة، بل يمكن مساواتها حتى بالملكية واستخدامها على أنها دواع ذاتية مع غرض صغير خاص بالتهذيب أو لنترك الأمر. وهناك حقيقة أبعد وهي أن المعجزات - إذا كانت تشهد بحقيقة أي شئ - يجب أولاً أن تشهد على ذاتها. ولكن ما يجب أن تشهد به هو (الفكرة العادية) التي هي ليست في حاجة إليها، ومن ثم لا تحتاج إلى شهادة هذه (المعجزات).

كما يجب أن نلاحظ أكثر أن المعجزات - ونحن هنا نتحدث بصفة عامة - هي تأثيرات ناجمة من قوة تمارسها (الروح) على العلاقة الطبيعية للأشياء، هي تدخل في مجرى (الطبيعة) وقوانينها الخالدة. ولكن الحقيقة هي أن (الروح) هي هذه المعجزة، هذا التدخل المطلق. والحياة من قبل لها تدخل مع ما يُسمى القوانين الخالدة للميكانيكا والكيمياء. وقوة (الروح)، وكذلك ضعفها - له تأثير لا يزال أقوى على الحياة. إن الرعب قد يسبب الوفاة والقلق والمرض، وفي كل العصور فإن الإيمان اللامتناهي والثقة اللامتناهية قد مكّنا الأعرج من المشي والأصم من السمع إلخ. وعدم الإيمان الحديث والحوادث التي من هذا النوع قائم على إيمان خرافي بما يسمى قوة (الطبيعة) واستقلالها النسبي عن (الروح).

وعلى أي حال هذا هو مجرد المنهج الأول والْعَرَضي لتبين الحقيقة باستخدام الإيمان. والنوع الحق من الإيمان قائم على (روح) الحقيقة. والنوع الأول من التحقق لا يزال يتضمن علاقة بالحاضر المباشر الحسي، والإيمان الحق هو روحي، وفي (الروح) يكون للحقيقة (الفكرة العادية) لأساسها، ولما كانت (الفكرة العادية) هي في الوقت نفسه ماثلة بطريقة زمانية ومتناهية وتوجد في فرد محدد واحد، فإنها تستطيع أن تبدو على أنها متحققة في هذا الفرد فقط بعد موته وبعد أن انزاح عن المجال الزماني عندما تكون السيرورة التي يمر بها التجلي هي نفسها قد وصلت إلى شكل الكلية الروحية، والحقيقة الخالصة بالإيمان (بيسوع) تتضمن أن هذا الإيمان لم يكن له من قبل التجلي الحسي على هذا النحو، الإدراك الحسي الذي قد

شكل في هذه الحالة دليل الحقيقة.

وما يحدث هنا هو ما يحدث في ارتباط بكل المعرفة، طالما له مرجعية (بالكلي). وكما هو معروف فإن كبلر [٥٧] اكتشف قوانين السماء. وهذه القوانين صادقة بالنسبة لنا بطريقة مزدوجة، إنها (كلية). والبداية كانت من أمثلة مفردة، وهناك حركات معينة ترتد إلى القوانين. ولكنها ليست إلا أمثلة مفردة، ونحن أحرار في أن نفكر في أنه يمكن أن توجد ملايين أكثر من الأمثلة، وقد تكون أجساماً يمكن ألا تتحرك على غرار تلك التي نعرفها، ومن ثم فإن هذا ليس قانوناً كلياً حتى في حالة الأجرام السماوية نفسها. وعلى وجه اليقين قد أصبحت على معرفة بهذه القوانين عن طريق الاستقراء، ولكن بالنسبة (للروح) فإن الاهتمام يكمن في حقيقة أن مثل هذا القانون صادق في ذاته ولذاته، وبالمقارنة بهذه المعرفة المزدوجة فإن المعرفة الحسية المشار إليها بالتالي تتخذ لها موضعاً ثانوياً، إنها في الحقيقة نقطة انطلاق، نقطة انطلاق يجب معرفتها على نحو عظيم، ولكن قانوناً مثل ذلك الذي ذكرناه في التو يصبح رائعاً لذاته - وعلى هذا فإن دليل صدقه هو من نوع مختلف عن ذلك الذي طرحته الحواس، إنها (الفحوى)، والوجود الحسي ينحط الآن إلى حالة أشبه بالرؤية الحالمة للحياة الدنيوية، حيث يوجد فوقها نطاق له محتوى ثابت خاص به.

ونفس النوع لهذا الشئ نراه مرتبطاً بأدلة وجود (الله) التي تنطلق من المتناهي. والقصور فيها هو أن المتناهي يجري تصوره على نحو إيجابي وحسب، ولكن التحول من المتناهي إلى (اللامتناهي) هو في الوقت نفسه له طابع هو الطابع الذي خلف وراءه المتناهي، ويتقلص المتناهي فيصبح في حالة شئ ثانوي، مجرد صورة نائية، لا يكون لها وجود حقيقي إلا في الماضي وفي الذاكرة، وليس في (الروح) والتي تكون - فوق كل الأشياء - حاضرة، والتي خلفت نقطة الانطلاق تلك وراءها، وتنتمي إلى نطاق قيمته هي من النوع المختلف تماماً. والرجل التقي يمكن أن يستفيد من

---

(٥٧) جوهانز كبلر (١٥٧١ - ١٦٣٠) عالم فلكي ألماني. وهو مؤسس علم الفلك الحديث (المترجم).

كل شئ لكي يهذب نفسه، وفي تلك الحالة يكون هذا نقطة الانطلاق. ولقد تمت البرهنة على عدة اقتباسات (للمسيح) تمت من (العهد القديم) هي غير صحيحة، وأن المعنى المستخرج منها ليس قائماً على المعنى المباشر للكلمات. إن (الكلمة) - وفق هذه النظرة - يجب اعتبارها شيئاً محدداً، غير أنَّ (الروح) تجعل منها شيئاً يكون حقيقياً. ومن ثم فإن التاريخ المادي هو نقطة انطلاق (الروح) لأن الإيمان وهاتين الصفتين يجب التمييز بينهما وما نحن مهتمون به في المقام الأول قبل أي شئ هو عودة (الروح) إلى ذاتها، إلى الوعي الروحي.

ولقد أصبح واضحاً أن (الكنيسة) أو (الجماعة الروحية) هي التي أوجدت من ذاتها هذا الإيمان، وإذا جاز لنا الحديث فإننا نقول إنه ليس خلْق (كلمات) (الإنجيل)، بل بالعكس - من خلق (الجماعة الروحية). كذلك أيضاً إنه ليس (الحاضر) المادي، بل (الروح) وهي التي تعلم (الجماعة الروحية) أن (المسيح) هو خلق (الله)، وأنه يجلس للأبد على يمين (الآب) في السماء. وذلك هو التفسير، الشهادة، معتقد (الروح) فإذا كانت الشعوب العظيمة لم تضع آمالها أو خيراتها إلا بين النجوم، فإن (الروح) قد اعترفت بالذاتية على أنها لحظة مطلقة في الطبيعة الإلهية. وشخص (المسيح) صادقت عليه الكنيسة على أنه (ابن الله). ونحن لا شأن لنا بهذا وليس لدينا ما نعمله في هذا الصدد بالنسبة للارتباط بالمنهج التجريبي لتحديد الحقيقة بالمجالس وما شاكلها. والمسألة الحقيقية هي تحديد كينونة المحتوى بشكل ماهوي، في ذاته ولذاته. إن المحتوى (المسيحي) للإيمان هو أن يلقى تبريره على يد الفلسفة لا على يد التاريخ. إن ما تفعله (الروح) ليس أي تاريخ، إنها لا تتعامل إلا مع ما يوجد وفق حسبانها، فتكون في ذاته ولذاته، ولا تتعامل مع شئ ماض، بل العكس، ببساطة مع ما هو حاضر.

(٣) لكن هذا قد ظهر في الزمن أيضاً، إن هذا له علاقة بالذات، إنه يوجد لها، وهو له علاقة لا تقل جوهرية بحقيقة أن الذات مقصود بها أن تكون مواطنة في (مملكة الله).

إن هذه الحقيقة من أن الذات نفسها عليها أن تصبح طفل الله (أي خلق الله)

تتضمن حقيقة أن التصالح قد تحقق بالكامل في (الفكرة العادية) الإلهية، وأنها قد تحققت بالتالي في الزمن، وأن الحقيقة قد أصبحت مسألة يقين عند الإنسان. وهذه الحقيقة الخالصة الخاصة باليقين هي التي هي التجلي، (الفكرة العادية) في الشكل الحالي حيث تتأتّى للوعي.

وعلاقة الذات بهذه الحقيقة هي أن الذات تصل إلى هذا الوعي الخالص للوحدة، وتفكر في أن ذاتها جديرة به، وتنتجه في ذاتها، وهي مُثَقلة (بالروح الإلهية).

وهذا يحدث عن طريق التوسط يعني أن الذات لديها هذا الإيمان، لأن الإيمان هو الحقيقة، الافتراض المسبق من أن التصالح قد تحقق على نحو ماهوي ومطلق وهو يقين. وعن طريق هذا الإيمان وحده يكون التصالح قد تحقق ماهوياً وبشكل مطلق وهو يقين، وأن الذات قادرة على أن تضع ذاتها في هذه الوحدة وهي في وضع يمكنها من أن تفعل هذا. إن هذا التوسط ضروري بشكل مطلق.

وفي الشعور المبارك الذي نصل إليه عن طريق هذا الفعل الخاص باستيعاب الحقيقة يتم محو الصعوبة أو المشقة الواردة بشكل مباشر في الظرف الذي فيه تكون علاقة (الجماعة الروحية) بهذه (الفكرة العادية) هي علاقة ذوات أفراد مفردين (بالفكرة العادية)، وعلى أي حال فإن هذه المشقة تنزاح في هذه الحقيقة الخالصة ذاتها.

فإذا تحدثنا بدقة أكبر فإن المشقة هي أن الذات (مختلفة) عن (الروح الإلهية)، وتظهر على أنها شئ هو تناهيه. وهذا العنصر المتناهي يجري استبعاده، والسبب في هذا هو أن (الله) ينظر في قلب (الإنسان)، ينظر في الإرادة الجوهرية، ينظر في ذاتية (الإنسان) في أقصى صميمية له شاملة، ينظر في فعل الإرادة الهام، الحقيقي، الباطني.

وبجانب هذه الإرادة الباطنية، وباعتبارها متميزة عن هذا الواقع الجوهري الباطني يوجد بالأحرى في (الإنسان) عنصر الخارجية، عنصر النقص، والذي يظهر ذاته في حقيقة أنه يرتكب الأخطاء، إنه يستطيع أن يوجد على نحو لا يتطابق مع هذه الطبيعة الماهوية الجوهرية الباطنية،

هذه الباطنية الماهوية الجوهرية.

غير أن الخارجية، الآخرية - بالاختصار: التناهي، أو النقص على نحو ما يمكن أن يتحدد هكذا بشكل أفضل إنما ينحّط إلى وضع شئ غير ماهوي، ويُعرف على هذا النحو. ففي (الفكرة العادية) فإن الآخرية أو (الوجود - الآخر) (للابن) هو لحظة عابرة تتلاشى، وليست عنصراً حقيقياً وماهوياً ودائماً ومطلقاً بأي حال من الأحوال.

هذه هي فحوى أو تصور (الجماعة الروحية) بصفة عامة، و(الفكرة العادية) التي هي إلى حد كبير سيرورة الذات في داخلها وفي ذاتها - هذه الذات وهي ترتفع إلى (الروح) - تكون روحية بمعنى أن (روح الله) تسكنها. وهذا الوعي الذاتي الخالص الذي ينتمي - هكذا - لها هو في الوقت نفسه وعي بالحقيقة، وهذا الوعي الذاتي الخالص الذي يعرف ويريد الحقيقة، هو وحسب (الروح الإلهية) فيه. أو، هذا الوعي الذاتي الذي يجري تناوله على أنه الإيمان الذي يستقر على (الروح) أي على توسط يطاح به مع كل توسط متناهٍ هو الإيمان الذي نظره (الله) في (الإنسان).



المصطلحات

عربي - إنجليزي



(أ)

الآخر	Other
الآخرية	Otherness
الآلام	Passion
الآن الأبدي	Eternal Now
الأبد	Eternity
الأبدي	Eternal
الإبْطال	Nullity
إبلِيس	Lucifer
أحادية الجانب	One - Sidednes
الاختلاف	Difference
الأخلاقيات	Morality
الإرادة	Will
الاستقراء	Induction
الاصطباغ المثالي	Ideality
الاغتراب	Alienation
الالتباس	Ambiguity
الإلغاء	Nullity
الألوهية	Godhead
الإمكانية	Potentiality
الانفصال	Disunion
الانفصال	Seperaton
الانفصالية	Separateness
الأنانية	Selfishness
الانسحاق	Contrition
الانسلاخ	Diremption
أهل العرفان	Gnostics
الإيجابي	Positive
الإيمان	Faith

(ب)

الباطنية	Inwardness
البراهما	Brahma
البرهان	Proof
البعث	Resurrection

(ت)

التأمل	Reflection
التباين	Difference
التثليث	Trinity
التجزئية	Particularity
التجلي	Manifestation
التحددية	Determinateness
التحقق	Verification
التخيل	Imagination
التشخْصُن	Characrerization
التصالح	Reconciliation
التصديق	Verification
التصور	Conception
التفردية	Individuality
التموضع	Objectifing
التناقض	Contradiction
التناهي	Finitude
التوسط	Intercession

(ث)

الثالوث	Trinity
الثالوث المقدس	Holy Trinity

(ج)

الجزئي	Particular
الجوانية	Inwardness
الجوقة	Chorus
الجوهر	Substance
الجوهر الأعلى للكون	Brahma
الجوهر الفرد	Monad
الجوهرية	Substantiality

(ح)

الحب	Love
الحق	Right
الحكمة	Wisdom

(خ)

الخارجية	Externality
الخطيئة	Transgression
الخلاص	Salvation
الخلق	Creation
الخلود	Immortality
الخير	Good

(د)

الدرك الأسفل	Gutter
الدلالة	Signifation
الدليل	Proof
الدولة	State
الديمومة	Duration

(ذ)

الذات	Subject
الذاتية	Subjectivity

(ر)

الرواقية	Stoicism
الروح	Spirit
الروح القدس	ComForter
الروح القدس	Holy Spirit

(س)

السالبي	Negative
السالبية	Negativity
السالبية	Passivity
السَّرْمَدْ	Eternity
السلب	Negation
سلب السلب	Negation of Negation
السيرورة	Process
سيرورة التباين	Differentiation

(ش)

الشر	Evil
الشفاعة	Intercession
الشكل	Form
الشيطان	Devil

(ص)

صعود المسيح إلى السماء	Ascension

الصفة	Predicate

(ط)

الطبيعة	Nature

(ظ)

الظهور	Appearance

(ع)

العبادة	Worship
العذابات	Passions
العرضية	Contingency
العرفان	Gnostic
العقائد القطعية	Dogmatics
العقل	Logos
التعقل	Reason
العقلانية	Rationality
العقيدة	Doctrine
علم الله المحيط	Omnipressence
العلة	Cause
العيني	Concrete

(غ)

الغربة	Strangement

(ف)

الفحوى	Notion
الفسوق	Depravity
الفكرة العادية	Idea
الفهم	Understanding

(ق)

القديس	Saint
القسوة	Cruelty
القطعيات	Dogmatics
القضية	Proposition
القيامة	Resurrection

(ك)

الكاثوليكية	Catholicism
الكشف	Revelation
الكفارة	Redemption
الكلمة	Logos
الكلمة	Word
الكلي	Universal
الكلية	Totality
الكلية	Universality
الكينونة	Being

(ل)

اللامتناهي	InFinite
اللاهوت	Theology

(م)

الماهوي	Essential
الماهوية	Essentiality

الماهية	Essence
المباشرية	Immediacy
المتناهي	Finite
المثالية	Idealism
المجئ الثاني للمسيح	Second Advent
المحتوى	Content
المحمول	Predicate
المصداقية	Validity
المطلق	Absolute
المعتقد	Creed
المعجزة	Miracle
المعرفة	Knowledge
المُعَزِّي	Comforter
المعقولية	Rationality
المقولة	Category
المعلول	Effect
المهرطقون	Herectics
الموضعة	Objectifing
الموضوعية	Objectivity

(ن)

النزعة الشكية	Scepticism
النفي	Negation
نفي النفي	Negation of Negation
النقيض	Antithesis

(هـ)

الهرطقة	Heresy
الهوى	Caprice
الهوية	Identity

(و)

الوجود	Being
الوجود العام	Being
وحدة الوجود	Pantheism
الوحي	Revelation
الوساطة	Intercession

(ي)

اليقين	Certainty

(P)

Pantheism وحدة الوجود
Particular الجزئي
Particularity التجزئية
Passion الآلام - العذاب
Passivity السالبية
Positive الإيجابي
Potentiality الإمكانية
Predicate المحمول - الصفة
Process السيرورة
Proof الدليل - البرهان
Proposition القضية

(R)

Rationality العقلانية - المعقولية
Reason العقل
Reconciliation التصالح
Redemption الكفارة
Reflection التأمل
Resurrection البعث - القيامة
Revelation الكشف - الوحي
Right الحق

(S)

Saint القديس
Salvation الخلاص
Scepticism النزعة الشكية
Second Advent المجئ الثاني للمسيح
Selfishness الأنانية
Separateness الانفصالية
Separatio الانفصال
Signification الدلالة
Spirit الروح
State الدولة
Stoicism الرواقية
Strangement الغربة
Subject الذات
Subjectivity الذاتية
Substance الجوهر
Substantiality الجوهرية

(T)

Theology اللاهوت
Totality الكلية
Transgression الخطيئة
Trinity الثالوث - التثليث

(U)

Under Standing الفهم
Univevsal الكلي
Universality الكلية

(V)

Validity المصداقية
Verification التصديق - التحقق

(W)

Will الإرادة
Wisdom الحكمة
Word الكلمة
Worship العبادة

(G)

Gnostic العرفان
Gnostics أهل العرفان
Godhead الألوهية
Good الخير
Gutter الدرك الأسفل

(H)

Herectics المهرطقون
Heresy الهرطقة
Holy Spirit الروح القدس
Holy Trinity الثالوث المقدس

(I)

Idea الفكرة العادية
Idealism المثالية
Ideality الاصطباغ المثالي
Identity الهوية
Imagination التخيل
Immediacy المباشرية
Immortality الخلود
Individuality التفردية
Induction الاستقراء
Infinite اللامتناهي
Intercession الشفاعة - التوسط - الوساطة
Inwardness الجوانية - الباطنية

(K)

Knowledge المعرفة

(L)

Logos الكلمة - العقل
Love الحب
Lucifer إبليس

(M)

Manifestation التجلّي
Miracle المعجزة
Monad الجوهر الفرد
Morality الأخلاقيات

(N)

Nature الطبيعة
Negation النفي - السلب
Negationf of Negation نفي النفي - سلب السلب
Negative السالبي
Negativity السالبية
Notion الفحوى
Nullity الإلغاء - الإبطال

(O)

Objectifing الموضعة - التموضع
Objectivity الموضوعية
Omnipressence علم الله المحيط
One - Sidedness أحادية الجانب
Other الآخر
Otherness الآخرية

(A)

Absolute المطلق
Alienation الاغتراب
Ambiguity الالتباس
Antithesis النقيض
Appearance الظهور
Ascension صعود المسيح إلى السماء

(B)

Being الوجود - الوجود العام - الكينونة
Brahma البراهما - الجوهر الأعلى للكون

(C)

Caprice الهوى
Catholicim الكاثوليكية
Category المقولة
Cause العلة
Certainty اليقين
Characterization التشخُّص
Chorus الجوقة
ComForter المعزي - الروح القدس
Conception التصور
Concrete العيني
Content المحتوى
Contingency العَرَضية
Contradiction التناقض
Contrition الانسحاق
Creation الخلق
Cruelty القسوة

(D)

Depravity الفسوق
Determinateness التحددية
Devil الشيطان
Difference التباين - الاختلاف
Differentiation سيرورة التباين
Diremption الانسلاخ
Disunion الانفصال
Doctrine العقيدة - المعتقد
Dogmatics العقائد القطعية - المعتقد
Duration الديمومة

(E)

Effect المعلول
Essence الماهية
Essential الماهوي
Essentiality الماهوية
Estrangement الغربة
Eternal الأبدي
Eternal Now الآن الأبدي
Eternity الأبد - السرمد
Evil الشر
Externality الخارجية

(F)

Faith الإيمان
Finite المتناهي
Finitude التناهي
Form الشكل

المصطلحات

إنجليزي - عربي



أديان / فلسفة

فريدريك هيجل

الأعمال الكاملة

محاضرات فلسفة الدين

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد

تصدر في تسع حلقات

- مدخل إلى فلسفة الدين
- فلسفة الدين
- العبادة وديانة الطبيعة
- ديانة الطبيعة وديانة الحرية
- الديانة الروحية
- ديانة الجمال والدين المطلق
- الله والفكرة الخالدة
- أدلة وجود الله
- أدلة أخرى على وجود الله

«وفي الدين نسحب أنفسنا مما هو زماني ومؤقت، وألم القلب يخرس.
إن الدين هو ذلك النطاق للحقيقة الأبدية والراحة الأبدية والسلام الأبدي»

(هيجل : محاضرات فلسفة الدين)





٤ شارع حجاج عين شمس الشرقية
القاهرة - مصر ت:٤٩١٤٢٧٦٠
Web site:www.elkalema.com